

# STREITSCHRIFT DES ĠAZĀLĪ

GEGEN DIE

## BĀṬINIJJJA-SEKTE

VON

IGNAZ GOLDZIHNER.

VERÖFFENTLICHUNGEN DER  
DE GOEJE-STIFTUNG.

Nº 3.

---

BUCHHANDLUNG UND DRUCKEREI  
VORMALS E. J. BRILL — LEIDEN.  
1916.



# TEXTMITTEILUNGEN.

## Nr. 1.

(fol. 86) أما بعد فاني لم ازل مدة المقام بمدينة السلام منشوقا الى ان  
 اخذ المواقف المقدسة النبوية الامامية المستظهيرية ضاعف الله جلالها ومد على  
 طبقات الخلق ظلالها بتصنيف في علم الدين اقضى به شكر النعمة واقيم به  
 رسم الخدمة فاجتني بما انعطاه من الكلفة ثمار...<sup>(1)</sup> والزلفة لكلئي [ (fol. 4a)  
 اجتهت<sup>(2)</sup> الى التواني لتحيرى في تعيين العلم الذى اقصد بالتصنيف وتخصيص  
 الفن الذى يقع موقع الرضا من الراى النبوى الشريف فكانت هذه المحيرة  
 تعثر<sup>(3)</sup> في وجه المراد وتمنع الترجمة عن الاذعان والانتقاد حتى خرجت الاوامر  
 الشريفة المقدسة النبوية المستظهيرية بالاشارة الى الخادم في تصنيف كتاب في  
 الرد على الباطنية مشتمل على الكشف عن بدعتهم وضلالهم وفنون مكرهم  
 واحتيالهم ووجه استدراجهم غوام الخلق وجهالهم وايضاح غوائلهم في تليسمهم<sup>10</sup>  
 وخداعهم وانسلامهم عن رقة الاسلام وانسلاخهم وانخلاصهم وايراز فضائلهم  
 وقبائحهم بما ينضى الى هتك استارهم وكشف اغوارهم فكانت المفاتيح بالاستخدام  
 في هذا المهم في الظاهر نعمة اجابت قبل الدعاء ولبت قبل النداء وان  
 كانت في الحقيقة ضالة كنت أنشدها وبغية كنت اقصدها فرأيت الامثال  
 حكما والمسارة الى الارتسام حزما وكيف لا اتسارع اليه وان لاحظت جانب<sup>10</sup>  
 الأمير الفينه امرا مبلغه زعيم الأمة شرف الدين ومنشأ ملاذ الأمم امير  
 المؤمنين وموجب طاعته خالق الخلق رب العالمين (fol. 4b) [اذ قال الله  
 تعالى<sup>(4)</sup> (و) اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم وان التفت

(1) Vielleicht: القرية (2) سمحت (3) عبر (4) Sure 4, 62

الى المأمور به فهو ذنبٌ عن الحق المبين ونصال دون حجة الدين وقطع لدابر  
 الملحدين وان رجعت الى نفسى فقد شرفت بالمخاطب به من بين سائر العالمين  
 رأيت المسارعة الى الإذعان والاقرار... حتى من فروض الاعيان اذ يقل على  
 بسيط الارض من يستقل في قواعد [الع]قائد باقامة الحجة والبرهان بحيث  
 يرقبها من حضيض الظن والحسبان ..... ع القطع والاستيقان<sup>(١)</sup> فانه  
 الخطاب المجسم والامر العظيم،

## Nr. 2.

(fol. 56b) الباب الاول في الاعراب عن المنهج الذى استعجته في هذا  
 الكتاب، لتعلم ان الكلام في التصنيف مختلف منهجه بالاضافة الى المعنى غوصا  
 وتحقينا او تساهلا وتزويقا وبالاضافة الى اللفظ اطنابا واسهابا واختصارا  
 ١٠ وبإيجازا وبالاضافة الى هذا المقصد تكتيرا وتطويلا واقتصارا وتقليلا فهذه  
 ثلاثة مقامات ولكل واحد من الاقسام فائدة وآفة ولما المقام الاول فالغرض  
 في النصوص والتحقيق والتعقب في اسرار المعاني الى اقصى الغايات الاتوتى من  
 لزراء المحققين وقدح الغواصين فانهم ..... اع الحقائق وموافق  
 (fol. 56c) حدود المنطق عند النظر استركوا عقل المصنف واستغبرا<sup>(٢)</sup> كلامه  
 ١٥ واعتقدوا فيه التقاعد عن شأو التحقيق في الكلام والاختراز في سلك العوام  
 ولكن له آفة وهي قلة جدواه وفائدته في حق الاكثرين فان الكلام اذا كان  
 على ذوق المراء والمجدال لا على مساق الخطاب المقتنع لم يستقل بدركه الا  
 الغواصون ولم يتفطن لمغاصاته الا المحققون ولما سلوك مسلك الساهل والاقتصار  
 على فن من الكلام ليستحسن في الخطابات ففائدته ان يستلذ وقعه في الاسماع  
 ٢٠ ولا يكسل عن فهمه والتفطن لمغاصه اكثر [ال]طباع ويحصل به الاقتناع  
 لكل [ذى] فطنة وان لم يكن متبحرا في العلوم وهذا الفن من جوارب المدح  
 والاطراء ولكن من الظاهريين وآفته انه من دواعى القدح والازراء ولكن من

واسعبرا<sup>(٢)</sup> والاستبان<sup>(١)</sup>

الغواصين فرأيتُ أن اسلك المسلك المقتصد بين الطرفين ولا أخلى الكتاب عن أمور برهانية يفتقر لها المحققون ولا عن كلمات اقناعية يستفيد منها المتربسون فإن الحاجة الى هذا الكتاب عامة في حق الخواص والعوام وشاملة جميع الطبقات من اهل الاسلام وهذا هو الاقرب الى المنهج القويم فطال ما قيل كلا طريقي [التقيض] ذميم، المقام الثاني في التعبير عن المفاد اطنابا ١٠. و[بجلا] ..... (١) الاطناب ... (fol. 86) الفرج والايضاح المغنى عن عناء التفكير وطول التأمل وآفة الإملال وفائدة الإيجاز جمع المقاصد وترصيفها وإيصالها الى الافهام على التقارب وآفته الحاجة الى شدة التصحح والتأمل لاستخراج المعاني الدقيقة من الالفاظ الوجيزة الرشيفة والرأى في هذا المقام الاقتصاد بين طرفي التريط والإفراط فإن الاطناب لا ينفك عن املال ١٠. والايجاز لا يخلو عن إخلال فالأولى الميل الى الاختصار فطُرِبَ كلام [قُل] ودل وما أَمَل، المقام الثالث في التقليل والتكثير ولقد طالعتُ [الكتب المصنفة في هذا الفن] فصادفتُ مشحونة بفتن (٢) من الكلام [فن] في تواريخ اخبارهم واحوالهم من بدأ امرهم الى ظهور ضلالهم وتسمية كل واحد من دعائهم في كل قطر من الاقطار وبيان وفائهم فيما [أ]نقرض من الاعصار فهذا فن ١٥. ارى النشاغل به اشتغالا بالامار وذلك أَلَبَقَ باصحاب التواريخ والاخبار فاما علماء الشرع فليكن كلامهم محصورا في مهبآت الدين واقامة البرهان على ما هو الحق المبين فكل عمل رجال (٣) والفن الثاني في ابطال تفصيل مناهبهم [و] عقائد تلقوها من التنوية والفلاسفة وحرّفوها عن اوضاعها [و] غيروا الفاظها قصدا للتعطية والتلبس (٤) هذا ايضا لا ارى (fol. 7a) النشاغل ٢٠. به لأن الكلام عليها وكشف الغطاء عن بطلانها بإيضاح حقيقة الحق وبرهانها ليس يختص بالطائفة الذين هم نايبة الزمان فجرد القصد الى نقل خصائص مناهبهم التي تتردداً باعتقادها عن سائر الفرق هو الواجب المتعين فلا ينبغي أن يَأْمَ المصنف في كتابه إلا المقصد الذي يبيغه والنحو الذي يرومه وينتجيه

(١) Wohl: وفائدة

(٢) مدن

(٣) رجلا

(٤) verschwommen.

فمن حسن اسلام المرء ترك ما لا يعنيه فذلك ممّا لا يعنيه في هذا المقام  
وان كان الخوض فيه عن الجملة ذياً عن الاسلام ولكن لكل مقال مقام  
فلتقتصر في كتابنا على القدر الذي يعرب عن خصائص مذهبهم وينبّه على  
مدارج حلهم ثم نكشف عن بطلان شبههم بما لا يبقى للباطنية ريب فيه ويتجلى  
عن وجه الحق كدورة التوبة ثم نختم الكتاب بما هو السر واللباب  
وهو اقامة البراهين الشرعية على صحة الامامة للمواقف القدسية النبوية  
المستظاهرة بموجب الأدلة العقلية والنقلية على ما افصح عن مضمونه ترجمة  
الابواب،

Nr. 3.

وامّا حيلة (fol. 12b) التأنيس فهو ان يوافق من هم بدعوته في افعال  
١٠ يتعاطاها وما<sup>(١)</sup> تميل اليه نفسه وإلى ما يحصل الانس فيها يوافق اعتقاد المدعو  
في شرعه وقد رسموا للدعاة والمأذونين ان يجعلوا مبيتهم كل ليلة عند واحد  
من المستجيبين ويجهدون في استصحاب من له صوت طيب في قراءة القرآن  
ليقرأ عنهم زماناً ثم يتبع ذلك بشئ من الكلام الرقيق واطراف من المواعظ  
اللطيفة الآخذة بمجامع القلوب ثم يردفون ذلك بالطعن في السلاطين وعلماء  
١٥ الزمان وجهال الأمة ويذكرون ان الفرج منتظر من كل ذلك ببركة اهل  
بيت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهو فيما بين ذلك يبكي احبانا  
ويتنفس الصعداء واذا ذكر آية او خبراً ذكر ان الله سرّاً في كلماته لا يطلع  
عليه الا من اجباه الله من خلقه وميزه بمزيد لطفه فان قدر على ان يتجهّد  
بالليل مصلياً وياكياً عند غيبة صاحب البيت بحيث يطلع عليه صاحب البيت  
٢٠ ثم اذا أحسن بأنّه أطلع عليه عاد الى ميته واضطجع كالذى يقصد إخفاء  
عبادته وكلّ ذلك ليستحكم الأنس به ويميل القلب الى الإصغاء الى كلامه  
فهذه هي مرتبة التأنيس،

ومن (١)

## Nr. 4.

(fol. 138) وأما حيلة التعليق فبان يطوى عنه جواب هذه الشكوك اذا هو استكشف فيها ولم ينفس عنه اصلا بل تركه معلنا ومهولا للأمر عليه ومعظمها وقائلا له لا تعجل فان الدين اجل من ان يُعَبَّثَ<sup>(١)</sup> به وان يوضع في غير موضعه ويكشف لغير اهله هيئات هيئات

جئتماني لِتَعْلَمَا سِرَّ سَعْدَا ۝ تَجِدَانِي فِي سِرِّ سَعْدَا تَحِيحَا ۝  
ثم يقول له لا تعجل ان ساعدتك السعادة سبقت اليك أما سمعت قول صاحب الشرع<sup>(٢)</sup> ان هذا الدين متين فأوغل فيه برفق فان المُنْبِتَ<sup>(٣)</sup> لا ارضا قطع ولا ظهرا ابقى وهكذا لا يزال بشوقه ثم يدافعه حتى ان اعرض عنه واستهان به وقال ما لي ولهذا الفضول وكان لا يجيك في صدره حرارة هذه الشكوك قطع الطمع عنه وان رآه متعطشا اليه وعد في وقت معين وامره<sup>١٠</sup> بتقديم الصوم والصلاة والتوبة قبله وعظم امر هذا السر المكموم حتى اذا وافي الميعاد قال له ان (fol. 14a) هذه الاسرار مكومة لا تودع الا في ستر محصن فحصن حرزك واحكم مداخلة حتى اودعه فيه فيقول المستجيب وما طريقه فيقول ان اخذ عهد الله وميثاقه على كتمان هذا السر ومراعاته عن التضييع فانه الدر الثمين والعلق النعيس وادنى درجات الراغب فيه صيافته عن التضييع<sup>١٥</sup> وما اودع الله هذه الاسرار انبياءه الا بعد اخذه عهدهم وميثاقهم وتلا قوله

(١) لعب (٢) Vgl. Nibāja, s. vv. IV 222, I 58. Bei Kulini, Uḡul al-Kāfi (Bombay 1302) 409 wird im Kapitel في العبادة der zweite Teil in folgender Weise angeführt: المُنْبِتُ الذي لا سغرا قطع ولا ظهرا ابقى. Das Ḥadīṭ wird bei Mawardi, Constitutiones politicae ed. Enger 58, 10 benutzt; in der Ausgabe ist für falsch المُنْبِتُ; vgl. Kušejri, Waṣīja (Kairo 1304) 239, 8; R. Hartmann, Al-Kuschairi's Darstellung des Sūfismus 188, 6. Eine spezielle Abhandlung über diesen Spruch verfasste Šams al-dīn al-Sachāwī ('Alī Mubārak, Chiṭaṭ ḡadida XII 17, 19).

تعالى<sup>(١)</sup> وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ الْآيَةَ وَقَالَ تَعَالَى<sup>(٢)</sup>  
 مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رَجُلٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ وَقَالَ تَعَالَى<sup>(٣)</sup> وَلَا تَنْقُضُوا  
 الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَإِنَّمَا النَّبِيُّ صُلَحٌ فَلَمْ يَغْشِهِ إِلَّا بَعْدَ اخْتِصَارِ الْهَدَى عَلَى  
 الْخِلْفَاءِ وَأَخَذَ الْبَيْعَةَ عَلَى الْإِنصَارِ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَإِنْ كُنْتَ رَاغِبًا فَاحْلِفْ عَلَى  
 كَيْفَانِهِ وَإِنَّمَا بِالْخَيْرَةِ بَعْدَ فَإِنْ وَقَعَتْ لِدَرْكِ حَقِيقَتِهِ سَعِدَتْ سَعَادَةً عَظِيمَةً  
 وَإِنْ أَشْبَاهَتْ نَفْسَكَ عَنْهُ فَلَا غُرُوفَ فَإِنْ كَلَّامٌ مَبْسُورٌ لَمَّا خُلِقَ لَهُ وَلَكِنْ تَقَدَّرَ  
 كَأَنَّكَ لَمْ تَسْمَعْ وَلَمْ تَحْلِفْ وَلَا ضَبَرَ عَلَيْكَ فِي بَيْنٍ صَادِقَةٍ، فَإِنْ أَبَى الْحَلْفَ  
 خَلَّاهُ وَإِنْ أُنْعِمَ وَاجِبٌ فِيهِ وَجْهٌ الْحَلْفِ وَاسْتَوْفَاهُ،

## Nr. 5.

(fol. 15a) وَإِنَّمَا حِيلَةُ التَّدْلِيلِ فَهُوَ أَنَّهُ بَعْدَ الْبَيِّنِ وَتَاكِيدِ الْعَهْدِ لَا يَسْمَحُ<sup>(٤)</sup>  
 ١٠ بَيِّنُ الْأَسْرَارِ دَفْعَةً وَلَكِنْ يَتَدَرَّجُ فِيهِ وَيَتَرَاوَى فِيهِ أُمُورٌ الْأَوَّلُ أَنَّهُ يَقْتَصِرُ فِي  
 أَوَّلِ وَهْلَةٍ عَلَى ذِكْرِ قَاعَةِ الْمَذْهَبِ وَيَقُولُ مِثَارٌ<sup>(٥)</sup> الْمَجْهَلُ تَحْكُمُ النَّاسَ عَلَى  
 عَقُولِهِمُ النَّاقِصَةِ وَأَرْأَاهُمُ الْمُتَنَاقِضَةَ وَإِعْرَاضَهُمُ عَنِ الْإِتْبَاعِ وَالْتِقَى مِنْ أَصْفِيَاءِ  
 اللَّهِ وَائْتِمَاقِهِ وَابْتِغَاءِ<sup>(٦)</sup> أَرْضِهِ وَالَّذِينَ هُمْ خُلَفَاءُ رَسُولِهِ مِنْ بَعْدِهِ فَمَنْ الذِّينَ  
 أَوْدَعَهُمُ اللَّهُ سِرَّهُ الْمَكُونُ (fol. 15b) وَدِينَهُ الْخُرُوفَ وَكُشِفَ لَمْ يُوَاطِنَ هَذِهِ  
 ٢٠ الظُّلُمَاتِ وَأَسْرَارِ هَذِهِ الْأَمْثَلَةِ وَإِنْ الرُّشْدَ وَالنَّجَاةَ مِنَ الضَّلَالِ بِالرُّجُوعِ إِلَى  
 الْقُرْآنِ وَاهْلِ الْبَيْتِ وَلِذَلِكَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا قِيلَ وَمَنْ أَيْنَ يُعْرِفُ الْحَقَّ  
 بَعْدَكَ فَقَالَ أَلَمْ أَتْرِكْ فِيكُمْ الْقُرْآنَ وَغُرَّتِي وَارَادَ بِهِ أَعْقَابَهُ فَمَنْ الذِّينَ يَطْلَعُونَ  
 عَلَى مَعَانِي الْقُرْآنِ، وَيَقْتَصِرُ فِي أَوَّلِ وَهْلَةٍ عَلَى هَذَا الْقَدْرِ وَلَا يَتَصَحَّحُ عَنْ تَفْصِيلِ  
 مَا يَقُولُهُ الْإِمَامُ، الثَّانِي بِحَيْثُ لَا يَبْطُلُ الْمَدْرَكُ الثَّانِي مِنْ مَنَارِكِ الْحَقِّ وَهُوَ  
 ٣٠ ظُهُورُ الْقُرْآنِ فَإِنْ طَالِبُ الْحَقِّ إِذَا انْزَعَجَ إِلَى التَّفَكُّرِ وَالنَّامُلِ وَالنَّظَرِ فِي  
 مَنَارِكِ الْعُقُولِ كَمَا أَمَرَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ بِهِ فَيَنْسَدُ نَظَرُ الْعَقْلِ عَلَيْهِ بِإِجْبَابِ التَّعَلُّمِ

(١) 33, 7.

(٢) 33, 23.

(٣) 16, 93.

(٤) Glossa: لا يرضى

(٥) مِثَارٌ

(٦) GL. يقطاب



والاتباع او يفرع الى ظواهر القرآن والسنة ولو صرح له بانه تليس ومحدث لم يسمع منه فليسلم له لنظفه ولينترع عن قلبه معناه بان يقول هذا الظاهر له باطن هو اللباب والظاهر قشر بالاضافة اليه يقع به من تقاعد به التصور عن درك الحقائق حتى لا يبقى له معنص من عقل ومستروح من نقل، الثالث ان لا يظهر من نفسه انه مخالف للامة كلهم وانه منسلخ عن الدين والنحلة . إذ تنفر القلوب عنه ولكن يعتري الى ابعاد الفرق عن المسلك المستقيم واطوعهم لقبول المخافات ويستتر<sup>(١)</sup> بهم ويتجمل بحب اهل البيت وهم الروافض، الرابع هو ان يقسم في اول كلامه (fol. 18a) ان الباطل ظاهر جلي والحق دقيق بحيث لو سمعه الاكثرون لانكروه ويفرط عنه ذات طلاب الحق والفائين به من بين طلاب المجمل افراد وآحاد ليهون عليه التميز عن العامة ١٠ في إنكار نظر العقل وظواهر ما ورد به النقل، الخامس إن رآه نافرا عن التردد عن العامة فيقول له إني مثنى اليك سرًا وعليك حفظه فانذا قال نعم قال ان فلانا وفلانا يعتقدون هذا المذهب ولكنهم يسرونه ويذكر من الافاضل من يعتقد المستجيب فيه الذكاء والنفطة ولكن ذلك المذكور بعيدا عن بلك حتى لا يتيسر له المراجعة كما جعلوا الدعوة بعيدة عن مقر امامهم ووطنه ١٥ فانهم لو اظهروها في جواره لانفضحوا بما يتواتر من اخباره واحواله، السادس ان يمينه ظهور شوكه هذه الطائفة وانتشار امرهم وعلو رأيهم وظفر ناصريه باعدائهم واتساع ذات يدهم ووصول كل واحد منهم . . . . .

. . . . . hier ist eine Lücke in der Hschr.

## Nr. 6.

٢٠ اما المجملة فهو انه مذهب ظاهره الرفض وباطنه الكفر المحض (fol. 18a) ومتنحه حصر مدارك العلوم في قول الامام المعصوم وعزل العقل عن ان تكون مدركة للحق لما يعتريها من الشبهات ويتطرق الى النظائر من الاختلافات

والبحاجة لطلب الحق بطريق التعليم والتعلم وحكم بان المعلم المعصور هو المستنصر وأنه مطلع من جهة الله على جميع اسرار الشرائع يهدي الى الحق ويكشف عن المشكلات وان كل زمان فلا بد فيه من امام معصوم يُرَجَّح اليه فيما يستنبط من امور الدين هنا مبتدأ دعوتهم ثم انهم بالآخرة يظهرون ما يناقض الشرع وكأنه غاية مقصدهم لأن سبيل دعوتهم ليس بتعيين<sup>(١)</sup> في فن واحد بل يخاطبون كل فريق بما يوافق رأيه بعد ان يظفروا منهم بالانقياد لم والمالاة لامامهم فيوافقون اليهود والنصارى والمجوس على جملة معتقاداتهم ويقررونهم عليها فهذه جملة المذهب، وأما تفصيله فيتعلق بالالهيّات والنبؤات والامامة والحشر والنشر وهذه اربعة اطراف وأنا مقتصر ١٠ في كل طرف على نبذة يسيرة من حكاية مذهبي فان النقل عنهم مختلف وأكثر ما حكى عنهم اذا عُرِض عليهم انكروا واذا روجع فيه الذين استجابوا لدعوتهم محمدوه والذي قدّمناه في جملة مذهبهم يقتضى لا محالة ان يكون النقل عنهم مضطربا فانهم لا يخاطبون الخلق بمسلك واحد بل غرضهم الاستتباع والاحتيال<sup>(٢)</sup> فذلك يختلف كلمتهم ويتفاوت نقل المذهب عنهم فان ما حكى ١٥ عنهم في المخلع والسليخ<sup>(٣)</sup> ..... فلنرجع الى بيان اطراف المذهب،

## Nr. 7.

(fol. 196) ان المتغدين بجناهم وزورهم والمتدليين بجمل غرورهم<sup>(٤)</sup> في عصرنا هذا لم يعملوا هنا منهم فيفكرون جميع ذلك اذا حكى من مذهبهم ويحسدون في انفسهم ان هؤلاء اتبا خالفوا لأنه ليس عندهم حقيقة مذهبنا ولو عرفوها لوافقونا عليها فترى ان نشغل بالرد عليهم فيما اتفقت كلمتهم وهو ٢٠ إبطال الرأى والدعوة الى التعلم من الامام المعصوم فهذه عمدة معتقدهم وزينة تحضهم فلنصرف العناية اليه وما عداه فينقسم الى هذيان ظاهر البطلان وإلى

..... وانكروا + Ueber der Zeile (٢) الاستماع والاحمال (١) معنى (٤)

hier sind einige Worte ausgefallen.

(٣) والمبدلى محل غرورهم

كهر مسترق من الثبوتية والجوس في القول باللاهوت مع تبديل عبارة النور والظلمة بالسابق والتالى الى ضلال متزعر من كلام الفلاسفة في قولهم ان المبدأ الاول علة لوجود العقل على سبيل اللزوم عنه لا على سبيل التقصد والاختيار وانه حصل من ذاته بغير واسطة سواء نعم يثبتون موجودات قديمة يلزم بعضها عن بعض ويسبونها عقولا ويحجلون وجود كل فلك على عقل<sup>٥</sup> من تلك العقول في خبط لم طويل قد استقصينا وجه الرد عليهم في الكلام ولنا نشتغل في هذا الكتاب الا بما يخص هذه الفرقة وهو ابطال الرأى واثبات التعليم،

## Nr. 8.

(fol. 20a) الطرف الثانى بيان معتقدم في النبوت والمقول عنهم قريب من مذهب الفلاسفة وهو ان النبى عبارة عن شخص فاض عليه من السابق<sup>١٠</sup> بواسطة التالى قوة قدسيه صافية مهية لان تنقش<sup>(١)</sup> عند الاتصال بالنفس الكلية بما فيها من المحزنيات كما قد يتفق ذلك لبعض النفوس الذكية في المنام حتى تشاهد من مجارى الاحوال في المستقبل إما صريحاً بعينه او مدرجاً تحت مثال يناسبه مناسبة ما فينتظر فيه الى التعبير الا ان هذا النبى هو المستعد لذلك في البقطة فلذلك يدرك النبى الكليات العقلية عند شروق<sup>١٥</sup> ذلك النور وصفا القوة النبوية كما ينطبع مثال المحسوسات في القوة الباصرة من العين عند شروق نور الشمس على سطوح الاجسام الصغيلة وزعموا ان جبريل عبارة عن العقل الناقض عليه ورمز اليه لا انه شخص متجسم مركب عن جسم لطيف او كثيف يناسب المكان حتى ينتقل من سفلى الى علو ولما القرآن فهو تصوير محمد عن المعارف التى فاضت عليه من العقل الذى هو<sup>٢٠</sup> المراد باسم جبريل ويسمى كلام الله تعالى مجازاً فانه مركب من جهته واثباته الناقض عليه من الله بواسطة جبريل بسيط لا تركيب فيه وهو باطن لا ظهور له وكلام النبى وعبارته عنه ظاهر لا بطون له وزعموا ان هذه القوة القدسية

صلى (١)

الفائضة على النبي لا تستكمل في أول حلولها كما لا تستكمل النطفة المحالة في الرحم إلا بعد سبعة أشهر (fol. 206) فكذلك هذه القوة كالمها في أن تنتقل من الرسول الناطق إلى الأساس الصامت وهكذا تنتقل إلى أشخاص بعضهم بعد بعض فتكمل في السابج كما سنخفي معنى قولهم في الناطق والأساس والصامت وهذه المذاهب أيضا مستخرجة من مذاهب الفلاسفة في النبوات مع تحريف وتغيير ولستأ نخوض في الرد عليهم فيه فإن بعضها يمكن أن يتأول على وجه لا ننكره والقدر الذي ننكره قد استقصينا وجه الرد فيه على الفلاسفة ولستأ في هذا الكتاب نقصد إلا الرد على نابغة<sup>(١)</sup> الزمان في خصوص مذهبه الذي انفردوا به عن غيرهم وهو إيجاب التعليم وإبطال الرأي،

## Nr. 9.

١٠ (fol. 206) والمنقول عنهم الإباحة المطلقة ورفع الحجاب واستباحة المحظورات واستغلالها وإنكار الشرائع إلا أنهم باجمهم ينكرون ذلك إذا نسب إليهم وإنما الذي يصح من معتقدهم فيه أنهم يقولون لا بد من الانقياد للشرع في تكاليفه على التفصيل الذي يفصله الإمام من غير متابعة الشافعي وإبي حنيفة وغيرها وإن ذلك واجب على المخلق والمستجيبين إلى أن يتأول رتبة الكمال في العلوم ١٥ فإذا احاطوا من جهة الإمام بحقائق الأمور وأطلعوا على بواطن هذه الظواهر انحلت عنهم هذه القيود وانحطت عنهم التكاليف العملية فإن المقصود من أعمال الجوارح تنبيه القلب ليتنفس لطلب العلم فإذا ناله استعداد للسعادة التصوى فيسقط عنه تكليف الجوارح وإنما تكليف الجوارح في حق من يجري مجرى مجرى الحمار التي لا يمكن رياضتها إلا بالأعمال الشاقة وإنما الأذكياء والمدركون ٢٠ للحنائق فدرجهم أرفع من ذلك وهنا فن من الأغواء شديد على الأذكياء وغرضهم هدم قوانين الشرع ولكن يخادعون كل ضعيف بطريق يعجبه<sup>(٢)</sup> ويليق به وهنا من الاضلال البارد وهو في حكم ضرب المثال كقول القائل

ان الاحتناء عن الاطعمة المضرة أنها يجب على من فسد مزاجه وأما من  
 اكتسب اعتدال المزاج فليطالب على اكل ما شاء أى وقت شاء فلا يلبث  
 المصطفى الى هذا الضلال ان يُمن في المطعومات المضرة الى ان تتداعى به الى  
 الهلاك، فان قيل (fol. 238) قد نقلتم مذاهبهم وما ذكرتم وجه الإبطال فما  
 السبب فيه قلنا ان ما نقلناه عنهم ينقسم الى امور يمكن تنزيلها على وجه لا  
 نكره وإلى ما يتعين من الشرع إنكاره والمنكر هو مذهب الثنوية والفلاسفة  
 والرّد عليهم فيه يطول فليس ذلك من خصائص مذهب هارلاء حتى تشاغل  
 به وإنما نرد عليهم في خصوص مذاهبهم من إبطال الرأى وإثبات التعليم من  
 الامام المعصوم ولكنّا مع ذلك نذكر مسلكا واحدا هو على التحقيق قاصم الظهور  
 يعنى في ابطال مذاهبهم في جميع ما سخى من مذاهبهم وما حكيناه وهو أنّا<sup>١٠</sup>  
 نقول لم في جميع دعاوهم التى تميزوا بها عنا كإنكار القيامة وقسم العالم وإنكار  
 بعث الاجساد وإنكار الجنة والنار على ما دلّ عليه القرآن مع غاية الشرح في  
 وصفها من اين عرفتم ما ذكرتموه أعن ضرورة او عن نظر او عن قل عن  
 الامام المعصوم وسأع فان عرفتموه ضرورة فكيف خالفكم فيه ذوو العقول  
 السليمة ومعنى كون الشيء ضرورياً مستغنياً عن التأمل اشتراك العقلاء في<sup>١٥</sup>  
 دركه ولو ساء ان يهذى الانسان بدعوى الضرورة في كلّ ما بهواه مجاز  
 لمخصوصهم دعوى الضرورة في نفيض ما ادّعوه وعند ذلك لا يجدوا مخلصا  
 مجال من الاحوال وإن زعموا أنّا عرفنا ذلك بالنظر فهو باطل من وجهين  
 احدهما ان النظر عندهم باطل فانه تصرف بالعقل لا بالتعليم وقضايا العقول  
 متعارضة وهى غير موثوق بها ولذلك ابطالوا الرأى بالكليّة ولم يصنّف هذا<sup>٢٠</sup>  
 الكتاب قصداً الى ابطال هذا المذهب (fol. 246) فكيف يمكن ذلك منهم،

Nr. 10.

والقول الوجيز فيه أنّهم لما عجزوا عن صرف الخلق عن القرآن  
 والسنة صرفوهم عن المراد بهما الى مخاريق وزخرفوها واستفادوا بما انتزعوا من

نفوسهم من مقتضى الالفاظ إبطال معاني الشرع وبما زخرفوه من التأويلات تنفيذ<sup>(١)</sup> انقيادهم للبايعة والمولاة وانهم لو صرحوا بالنفي المحض والتكذيب المجرد لم يتقوا<sup>(٢)</sup> بمولاة الموالين وكانوا أول المقصودين المخذولين المقتولين ونحن نحكي من تاويلاتهم نبذة ليستدل بها على مخازيهم فقد قالوا كلها ورد من الظواهر في التكاليف والمحشر والنشر والامور الالهية فكلمها أمثلة ورموز الى بواطن، أما (fol. 276) الشرعيات فمعنى الحجابة مبادرة المستجيب بافشاء سرِّ اليه قبل ان ينال رتبة استغفائه ومعنى الفصل تجديد العهد على من فعل ذلك والجماعة<sup>(٣)</sup> معناها<sup>(٤)</sup> مفاتيح<sup>(٥)</sup> من لا عهد عليه<sup>(٦)</sup> ولم يؤد شيئا<sup>(٧)</sup> من صدقة الفجوى وفي مائة وتسعة عشر درهماً عندهم فلذلك اوجب الشرع ١٠ القتل على الفاعل والمفعول به والافالهيمة متى يجب القتل عليها والزنا هو إلقاء نقطة العلم الباطن في نفس من لم يسبق معه عقد العهد الاحتلام هو ان يسبق لسانه الى افشاء السرِّ في غير محله فعليه الفصل اى تجديد المعاهدة الطهور هو التبرئ والتنظف من اعتقاد كل مذهب سوى مبايعة الامام الصيام هو الإمساك عن كشف السرِّ الكعبة هو النبي والباب على الصفا هو النبي ١٥ والمروة على والميقات هو الاساس والتلبية اجابة الداعي والطواف بالبيت سبعا هو الطواف بمحمد الى تمام الاثمة السبعة والصلوات الخمس ادلة على الاصول الاربعة وعلى الامام فالنجر دليل السابق والظهر دليل التالى والعصر للعصر للاساس والمغرب دليل الناطق والعشاء دليل الامام وكذلك زعموا ان المحرمات عبارة عن خوى السرِّ من الرجال وقد تعبدنا باحسانهم كما ان العبادات ١٠ عبارة عن الاختيار الابرار فاما المعاد فزعم بعضهم ان النار عبارة عن الاشمال والامور التى في التكاليف (fol. 276) فانها موزونة على الجهال يعلم الباطن فاما داما مستمرين عليها فهم معتمدين فاننا نالوا علم الباطن وصيحت عنهم اغلال التكاليف وسعدوا بالخلاص عنها واخذوا يؤولون كل لفظ ورد في القرآن

جامعة البهجة (٢) Hier ist sicher mit Sūṭihī L. c. 273 مقرا (١) بعد (٣) مودسا (٧) له Sūṭ. (٤) مفاتيح Sūṭ. (٥) معناه (٦) zu lesen.

والسنة فقالوا آتياها من كين<sup>(١)</sup> أى معادن العلم اللين العلم الباطن يرتضع بها  
 اهلها وتغذى بها تغذيا تدوم بها حياته اللطيفة فان غذاء الروح اللطيفة  
 بارتضاع العلم من المعلم كما ان حياة الجسم الكثيف بارتضاع اللين من ندى  
 الأم وانهار من خمر هو العلم الظاهر وانهار من غسل مصفى هو علم الباطن  
 المأخوذ من الحجاج والائمة وأما المعجزات فقد أولوا جميعها وقالوا الطوفان  
 معناه طوفان العلم أغرق به المتمسكون بالسنة والسفينة حرزه الذى تحصن  
 به من استجاب لدعوته ونار ابراهيم عبارة عن غضب نمرود لا عن النار  
 الحقيقية وذبح اسحاق معناه اخذ العهد عليه عصا موسى سمّته التى تلقفت ما  
 كانوا يافكون<sup>(٢)</sup> من الشبه لا الخشب<sup>(٣)</sup> انفلاق البحر افتراق علم موسى فيهم  
 على اقسام والبحر هو العالم والغمام الذى اظلم<sup>(٤)</sup> معناه الامام الذى نصبه  
 موسى لارشادهم وافاضة العلم عليهم الجراد والقمل والضفادع فى سؤالات  
 موسى والزمانات التى سلطت عليهم ولئن والسوى علم نزل من السماء للبع  
 من الدعاة هو المراد بالسوى تسييح الجبال معناه تسييح رجال شداد فى  
 الدين راضين فى اليقين المحن الذى ملكهم سليمان بن داود باطنية ذلك  
 الزمان والشرطون هم الظاهرية الذين كلفوا بالاعمال الشاقة عيسى له اب<sup>١٥</sup>  
 (fol. 28a) من حيث الظاهر وانها اراد بالاب الامام إذ لم يكن له امام بل  
 استفاد العلم من الله بغير واسطة وزعموا لعنهم الله ان اباة يوسف التجار،  
 كلامه فى المهد اطلّعه فى مهد القالب قبل التخصص منه على ما يطلع عليه غيره  
 بعد الوفاة والمخلاص من القالب، إحياء الموتى من عيسى معناه إحياء بجماعة  
 العلم عن موت الجهل بالباطن وإبرأوه عن عمى الضلال وبرص الكفر ببصيرة  
 الحق المين، ابليس وادم عبارة عن ابى بكر وعطى اذ أمر ابو بكر بالسجود  
 لعلى والطاعة له فابى واستكبر، الدجال زعموا انه ابو بكر وكان اعور اذ لم  
 يبصر الا بعين الظاهر دون عين الباطن، وياجوج وماجوج هم اهل الظاهر،  
 هذا من هذيانهم فى التأويلات حكيتها ليفضح منها ونعوذ بالله من صرعة العاقل

(١) 47, 18.

(٢) Vgl. 7, 116; 28, 44.

(٣) الخشب

(٤) اظلم

وكثرة الجاهل ولستنا نقصد في الرد عليهم إلا بمسالك ثلثة إبطال ومعارضة وتفتيق،

Nr. 11.

(fol. 338) وأما المعارضة فلستنا نقصد لتعيين<sup>(١)</sup> الصور ولكن نعلمك طريقا  
بمع<sup>(٢)</sup> كل ما في العالم من الاشكال والحروف فان كل موجود فهو من  
الواحد الى<sup>(٣)</sup> العشرة فما فوقها لا محالة فهما رأيت شيئا واحدا فاستدل به على  
محمد صلعم وإذا رأيت اثنين فقل هو دلالة على الشئخين ابي بكر وعمر وان  
كان ثلثة فمحمد صلعم وابو بكر وعمر وان كان اربعة فالحظاء الاربعة وان  
كان خمسة فعلى<sup>(٤)</sup> محمد مع الخلفاء الاربعة، وقل اما تعرفون السر ان الثقب  
على رأس الادوي خمس ما هو<sup>(٥)</sup> الواحد وهو الف يدل على النبي محمد فانه  
واحد والعينان والمنخران على الخلفاء الاربعة وتقول اما تعرفون السر في  
١. اسم محمد وانه اربعة حروف ما هو فاذا قالوا لا فنقول هو السر الذي لا  
يطلع عليه الا ملك مقرب فانه يبينه على ان اسم خليفته اربعة حروف وهو  
عتيق دون علي الذي اسمه ثلاثة احرف فاذا وجدت سبعة فاستدل به على  
سبعة من خلفاء بني امية مبالغة في ارغامهم واجلالا لبني العباس عن  
المعارضة بهم وقل عدد السموات السبع والنجوم والاسبوع دال على معاوية  
١٥. ويزيد ثم مروان ثم عبد الملك ثم الوليد ثم عمر بن عبد العزيز ثم هشام ثم  
السابع (fol. 346) المنتظر وهو الذي يقال له السفاني وهو قول الاموية من  
الامامية او قائلهم يذهب الراوندية وقل انه يدل على العباس ثم عبد الله  
ابن العباس ثم علي بن عبد الله ثم محمد بن علي ثم ابراهيم ثم ابو العباس  
السناح ثم المنصور وكذلك ما تبحر عشرة او اثني عشر فعند من خلفاء بني  
٢. العباس بعددهم ثم انظر هل تجد بين الكلامين فصلا وبه يتبين فساد كلامهم  
واقضاهم والزامهم واستدلالهم وهنا الجنس من الكلام لا يليق بالمحصل فيه  
الا الانحياز<sup>(٦)</sup> فلنعديل فيه الى غيره،

(١) ليعنى (٢) نعم (٣) من (٤) Glosse (ط) فقلت s. p. (٥) Snorick  
schlägt vor zu ergänzen: [فاذا قالوا لا فنقول] (٦) الانحياز



(fol. 34a) وطريقنا ان ترتب شَبَّهَم على اقصى الامكان ثم نكشف عن  
 ممكن<sup>(١)</sup> التليس وأخر دعوتهم ان العارف بمقائق الاشياء هو المتصدى  
 للامامة بمصر وانه يجب على كافة المخلوق طاعته والتعلم منه لينالوا به سعادة  
 الدنيا والآخرة ودليلهم عليه قولهم ان كل ما يتصور المخبر عنه بنفى او إثبات  
 فيه حق وباطل والحق واحد والباطل ما يقابله إذ ليس الكل حقاً ولا الكل  
 باطلا فهذه مقدمة، ثم تميز الحق عن الباطل لا بد منه فهو امر واجب لا  
 يستغنى عنه احد في دينه ودنياه فهذه مقدمة ثانية، ثم درك الحق لا يخلو  
 إما ان يعرفه الانسان بنفسه من عقله بنظره دون تعلم او يعرفه من غيره  
 بتعلم فهذه مقدمة ثالثة واذا بطلت معرفته بطريق الاستقلال بالنظر وبحكم  
 القول فيه وجب التعلم من الغير ضرورة، ثم المعلم اما ان (fol. 34b) يشترط ١٠  
 كونه معصوما من الخطأ والزلل مخصوصا بهذه الخاصية وإما يجوز التعلم من  
 كل واحد واذا بطل التعلم من كل واحد اى واحد كان لكثرة الفاتلين المعلمين  
 وتعارض اقوالهم ثبت وجوب التعلم من شخص مخصوص بالعصمة من سائر  
 الناس فهذه مقدمة رابعة، ثم العالم لا يخلو إما ان يجوز خلقه من ذلك  
 المعصوم او يستحيل خلقه وباطل تجويز خلقه لأنه اذا ثبت انه مدرك الحق ١٥  
 ففي إخلاء العالم عنه تغطية<sup>(٢)</sup> الحق وحسم السيل عن ادراكه وفيه فساد  
 امور المخلوق في الدين والدنيا وهو عين الظلم المناقض للحكمة فلا يجوز ذلك  
 من الله سبحانه وهو المقتس عن الظلم والتبائح فهذه مقدمة خامسة، ثم ذلك  
 المعصوم الذى لا بد من وجوده في العالم لا يخلو اما ان يحل له ان يخفى  
 نفسه فلا يظهر ولا يدعو المخلوق الى الحق او يجب عليه التصريح وباطل ان ٢٠  
 يحل له الإخفاء فإنه كتمان للحق وهو ظلم يناقض العصمة فهذه مقدمة سادسة،  
 وقد ثبت ان في العالم معصوما مصرحا بهذه الدعوى وبقي النظر في تعيينه

فان كان في العالم مدعيان التيس علينا تمييز الحق عن البطل وان لم يكن  
المدعى واحد في محل الالتباس كان ذلك هو المعصوم قطعياً ولم يفتقر الى  
دليل ومعجزة ويكون مثاله ما اذا علم ان في بيت في الدار رجلا هو عالم ثم  
رأينا في بيت رجلا فان كان في الدار بيت آخر بقي لنا شك في الذي رأيناه  
. انه ذلك العالم او غيره فان عرفنا انه لا بيت في الدار سوى هذا البيت  
علينا ضرورة انه العالم فكذلك القول في الامام المعصوم فهذه مقدمة سابعة،  
وقد علم قطعاً انه لا احد (fol. 35a) في عالم الله يدعى انه الامام الحق والعارف  
باسرار الله في جميع المشكلات النائب عن رسول الله في جميع المعقولات  
والمشروعات العالم بالتزويل والتأويل علماً قطعياً لا ظنياً الا المتصدى للامر  
١٠ بمصر فهذه مقدمة ثامنة، فاذا هو الامام المعصوم الذي يجب على كافة المخلوق  
تعلم حقائق الحق وتعرف معاني الشرع منه وهي النتيجة التي كنا نطلبها،  
وعند هنا يقولون ان من لطف الله وصنعه مع المخلوق ان لا يترك احداً في  
المخلوق يدعى العصمة سوى الامام الحق اذ لو ظهر مدعى آخر لعسر تمييز  
الحق عن البطل وضل المخلوق فيه فعن هذا لا ترى قط للامام خصماً بل  
١٥ ترى له منكراً كما ان النبي صلّم لم يكن له خصم قط والمخصم هو الذي يقول  
لست انت نبياً وانما انا النبي والمُنكر هو الذي لا يدعى لنفسه وانما ينكر نبوته  
فهكذا يكون امر الامام وامّا بنو العباس وان لم ينفك الزمان عن معارضتهم  
فلم يكن فيهم من يدعى لنفسه العصمة والاطلاع من جهة الله تعالى على حقائق  
الامور واسرار الشرع والاستغناء عن النظر والاجتهاد بالظن فهذه خاصية هي  
٢٠ المطلوبة وقد تترد بهذه الدعوى عترة رسول الله صلّم وذريته وصرف الله  
دواعي المخلوق عن معارضتهم في الدعوى لئلا لها ليستقر الحق في نصابه ويتجلى  
الشك عن قلوب المؤمنين رحمة من الله وطفلاً حتى ان فرض شخص يدعى  
لنفسه ذلك فلا تذكره الا في معرض هزل او مجادلة فاما ان تستمر عليه  
معتقدات (fol. 35b) او يعمل بوجبه فلا، وهذه مقدمات واضحة لم نهمل من  
٢٥ جمعها الا الدليل على ابطال نظر العقل حيث قلنا ان الحق اما ان يعرفه

الانسان بنفسه من غفله او يتعلمه من غيره ونحن الآن ندلّ على بطلان  
نظر العقل بأدلة عقلية وشرعية وهي خمسة،

Nr. 18.

(fol. 37a) فنقول وبالله التوفيق الكلام عليه متهاجان جُملي وتفصيلي،  
المنهج الاول وهو المجمل انا نقول هذه العقيدة التي استنتجوها بالاباحة<sup>(١)</sup> من  
ترتيب هذه المقتضات ونظما بطريق النظر والتأمل فان ادعيتم معرفتها  
ضرورة كنتم معاندين ولم يعجز خصومكم عن دعوى الضرورة في معرفتهم  
بطلان مذهبكم وان ادعوا ذلك كانوا اقوم قولا عند البتّيف وان ادعيتم  
ادراكها بالنظر في ترتيب هذه المقتضات ونظما على شكل المقاييس البتّيجة  
فقد اعترفتم بصحة النظر العقلي وتدعى<sup>(٢)</sup> بطلانه فهنا الكلام مُقّم له وكاشف  
عن خرابته<sup>(٣)</sup> او يقال له عرفت بطلان النظر ضرورة او نظرا ولا سبيل الى  
دعوى الضرورة فان الضرورئ ما يشترك في معرفته ذوو العقول السليمة  
كقولنا الكل اعظم من الجزء والاثنان اكثر من الواحد والثيء الواحد لا  
يكون قدما محدثا والثيء الواحد لا يكون في مكانين وان زعم انه ادرك  
بطلان النظر بالنظر فقد يناقض كلامه وهنا لا يخرج منه ابدا الدهر وهو  
وارد على كل باطنى يدعى معرفة شئ يختص به فانه اما ان يدعى الضرورة<sup>١٥</sup>  
او النظر او السماع من معصوم صادق يدعى معرفة صدقه وعصمته ايضا اما  
ضرورة او نظرا ولا سبيل الى دعوى الضرورة وفي دعوى النظر إبطال عين  
المذهب فلنستجيب من هذا التناقض البين وغفلة هؤلاء المفرورين عنه،  
فان قال قائل من منكرى النظر هنا يتقلب عليكم اذ يقال لكم وعي عرفتم  
صحة النظر (fol. 37b) ان ادعيتم الضرورة اقتنعتم<sup>(٤)</sup> ما استبعدتموه وان  
زعمتم انا ادركناه نظرا فالنظر الذى به الادراك هم عرفتم صحته واختلاف قائم  
فيه فان ادعيتم معرفة ذلك بنظر ثالث لزم ذلك في الرابع والخامس الى

(١) Bedeutung nicht klar. (٢) so, mit Uebergang zur singul. ويدعى

اصحيم (٣) خرابته (٤) Anrede.

غير نهاية - قلنا نعم هذا الكلام متقلب ان كانت المعقولات بالموازنات  
اللفظية وليس الامر كذلك فليُتأمل دققة الفرق فانا نقول عرفنا كون النظر  
العقلي دليلا الى العلم بالمنظور فيه بسلوك طريق النظر والوصول اليه فمن  
سلكه وصل ومن وصل عرف ومن عرف ما سلكه كان هو هو الطريق ومن  
استراب قبل السلوك فيقال <sup>(١)</sup> طريق رفع هذه الاسترابية السلوك ومثاله ما  
اذا سئلنا عن طريق الكعبة فدللنا على طريق معين فقبل لنا من اين عرفتم  
كونه طريقا قلنا عرفناه بالسلوك باننا سلكناه فوصلنا الى الكعبة فعرفنا كونه  
طريقا ومثاله الثاني انا اذا قيل لنا م عرفتم ان النظر في الامور المحساية  
من الهندسة والمساحة وغيرها طريق الى معرفة ما لا يُعرف اضطرارا قلنا  
١٠ سلوك طريق الحساب اذ سلكناه فافادنا علما بالمنظور فيه فعلينا ان نظر  
العقل دليل في الحساب وكذلك في العمليات سلكنا الطريق النظرية فوصلنا  
الى العلم بالمعقولات فعرفنا ان النظر طريق وهذا لا تناقض فيه فان قيل  
وم عرفتم ان ما وصلتم اليه علم متعلق <sup>(2)</sup> بالمعلوم على ما هو به بل  
هو جهل ظنتموه علما قلنا ولو انكر العلوم المحساية وما ذا يقال له اوليس  
١٥ يصفه في عقله ويقال هذا يدل على قلة بصيرتك بالمحسايات فان الناظر في  
الهندسة اذا احضر المقدمات ورتبها على الشكل الواجب حصل العلم  
بالنتيجة ضرورة على وجه لا يتجارى فيه فهكذا جربنا في المعقولات فان  
المقدمات النظرية اذا رُتبت على شروطها افادت العلم بالنتيجة على وجه لا  
يتجارى فيه ويكون العلم المستفاد من المقدمات بعد حصولها ضروريا كالعلم  
٢٠ بالمقدمات الضرورية المنتجة له وان اردنا ان نكتشف ذلك لمن قلت بضاعته  
في العلوم فنضرب له مثالا هندسياً ثم نضرب له مثالا عقليا ليتكشف له  
الغطاء ويتجلى عن عقيدته الخفاء، اما المثال الهندسي فهو ان اقليدس رسم  
في مصنفه في الشكل الاول من المقالة الاولى مثلثا وادعى انه متساوي  
الاضلاع ولا يعرف ذلك ببديهة العقل ولكنه ادعى انه يعرف بالبرهان

نظرا وبرهانه بقدّمات الاولى ان المخطوط المستقيمة الخارجة من مركز الدائرة الى المحيط متساوية من كلّ جانب وهذه المقدّمة ضرورية اذ الدائرة ترمم بالبركار على فتح<sup>(١)</sup> واحد وانما الخطّ المستقيم من المركز الى الدائرة هو فتح<sup>(١)</sup> البركار وهو واحد في المجانب، المقدّمة الثانية اذا تساوت دائرتان بالمخطوط المستقيمة من مركبيها الى محيطها فالمخطوط ايضا (fol. 38b) متساوية وهذه ايضا ضرورية، المقدّمة الثالثة ان المتساوي للتساوي مساوي وهذه ايضا ضرورية، ثمّ الآن نشتغل بالمثلث ونشير<sup>(٢)</sup> الى خطين منه ونقول انهما متساويان لانهما خطان مستقيمان خرجا من مركز دائرة الى محيطها والخط الثالث مثل لاحدهما لانه خرج ايضا من مركز الدائرة الى محيطها مع<sup>(٣)</sup> ذلك الخط واذا ساوى احد الخطين فقد ساوى الآخر فان المتساوي للمتساوي مساوي فبعد هذا النظر يُعلم قطعاً تساوي اضلاع المثلث المفروض كما عرف سائر المقدّمات مثل قولنا المخطوط المستقيمة من مركز الدائرة الى المحيط متماثلة وغيرها من المقدّمات، المثال العقلي الالائي هو انا اذا اردنا ان ندلّ على واجب الوجود القائم بنفسه المستغنى عن غيره الذي منه يستفيد كلّ موجود وجوده لم ندرك ثبوت وجود واجب الوجود مستغنيا عن غيره بالضرورة<sup>١٥</sup> بل بالنظر ومعنى النظر هو انا نقول لا شك في اصل الوجود وانه ثابت فان من قال لا موجود اصلا في العالم فقد باهت<sup>(٤)</sup> الضرورة والحسن قولنا لا شك في اصل الوجود مقدّمة ضرورية ثم نقول والوجود المعترف به في الكلّ إما واجب وإما جائز فهذه المقدّمة ايضا ضرورية فانها حاصرة بين النفي والإثبات مثل قولنا الموجود اما ان يكون قديما او حادثا فيكون صدقها<sup>(٥)</sup> ضروريا وهكذا كلّ تقسيم دائر بين النفي والإثبات ومعناه ان الموجودات اما ان استغنت عن سبب او لم تستغن والاستغناء عن السبب هو المراد بالوجوب (fol. 39a) وعدم الاستغناء هو المراد بالجواز فهذه مقدّمة ثانية<sup>(٦)</sup> ثمّ

Interlinear (٦) صدقه (٥) ناهب (٤) ومع (٣) وسر (٢) فتح (١)  
 تارة (ط) im Text korrigiert

نقول هنا ان كان الوجود المعترف به واجبا فقد ثبت واجب الوجود وان كان جائزا فكلُّ جائز منفرد الى واجب الوجود ومعنى جوازِه أنه امكن عدمه ووجوده على حدٍّ واحد وما هنا وصفه لا يتميز وجوده عن عدمه الا لخصص وهنا ايضا ضروري، فقد ثبت بهذه المقدمات الضرورية واجب الوجود وصار العلم بعد حصوله ضروريا لا يتارى فيه، فان قيل فيه موضع الشك اذ نقول المعترف به جائز ونقول قولكم أنه ينتفر الى واجب كلِّ جائز وجوده غير مسلم بل ينتفر الى سبب ثم ذلك السبب يجوز ان يكون جائز الوجود - قلنا في تلك المقدمات ما اشتمل على رفع هنا بالقوة فان كل ما ثبت له المجاز فانتفاره الى سبب ضروري فان قُدِّر السبب جائزا دخل في الجملة ١٠ الى سببها كلاً ونحن نعلم بالضرورة ان كل المجازات ينتفر الى سبب فان فرضت السبب جائزا فافرضه داخلا في الجملة واطلب سببه اذ يستحيل ان يُستند ذلك الى جائز آخر وهكذا الى غير غاية فانه يكون عند ذلك جميع الاسباب والمسببات جملة جائزة ووصف المجاز يصدق على آحادها وعلى مجموعها فينتفر المجموع الى سبب خارج عن وصف المجاز المخرج وفيه ضرورة ١٥ اثبات واجب الوجود، ثم بعد ذلك نتكلم في صفته ونبين انه لا يجوز ان يكون واجب الوجود جسما ولا منطبقا في جسم ولا متغيرا ولا متعززا (١) الى سائر ما يتبع (٢) ذلك ويثبت كل واحد (fol. 398) منها بمقدمات لا شك فيها وتكون النتيجة بعد حصولها من اللقدمات في الظهور على ذوق المقدمات، فان قيل العلوم المحسائية معترف بها لانها ضرورية ولذلك لم يختلف فيها ٢٠ ولما النظريات العقلية ان كانت مقدماتها كذلك فلم وقع الاختلاف فيها فوقع الاختلاف فيها يقطع الأمان - قلنا هذا باطل من وجهين احدهما ان العلوم المحسائية اختلف فيها تفصيلا وجملة من وجهين احدهما ان الاوائل قد اختلفوا في كثير من هيآت الفلك ومعرفة مقاديرها وهي مثبتة على مقدمات حسائية ولكن متى كثرت المقدمات وتسلسلت ضعف الذهن عن حفظها

فربما تزل<sup>(١)</sup> واحدة عن الذهن فيغلط في النتيجة وإمكان ذلك لا يشككنا في الطريق نعم الخلاف فيها أندر لأنها أظهر وفي العقليات أكثر لأنها أخفى وأستر ومن النظريات ما ظهر فأتفقوا عليه وهو ان القدم لا يعلم فهذه مسألة نظرية ولم يخالف فيها احد البتة<sup>(٢)</sup> فلا فرق بين المحساية والعقلية، الثاني ان من حصر مدارك العلوم في المحسوس وانكر العلوم النظرية جملة • المحساية وغير المحساية تخلاف هولاء هل يشككنا في علمنا بان العلوم المحساية صادقة حقيقة فان قلتم نعم آنصح<sup>(٣)</sup> بظلمكم عن الانصاف بان قلتم لا فلم وقع الخلاف فيه فان قلتم خلافة لم يشككنا في المقدمات فلم يشككنا في النتيجة فكذلك خلاف (fol. 40a) من خالفنا في تفصيل ما عرفناه من الدلالة على ثبوت واجب الوجود لم يشككنا في مقدمات الدليل فلم يشككنا في ١٠ النتيجة، الوجه الاخر من المحسوس<sup>(٤)</sup> هو ان السوفسطائية انكروا الضروريات وخالفوا فيها وزعموا انها خيالات لا اصل لها واستدلوا عليه بأن اظهرها المحسوسات ولا ثقة بقطع الانسان بحسه ومهما شاهد انسانا وكلبه فقله اقطع بحضوره وكلامه فهو خطأ فلعلة يراه في المنام فكم من منام يراه الانسان ويقطع به ولا يتجارى مع نفسه في تحققه ثم يثبته على النور فيبين انه لا وجود له حتى يرى في المنام يد نفسه مقطوعة ورأسه منفصلا ويقطع به ولا وجود لما يقطع به ثم خلاف هولاء لا يشككنا في الضروريات وكذلك النظريات فانها بعد حصولها من المقدمات تبقى<sup>(٥)</sup> ضرورية لا يتجارى فيها كما في المحسايات وهذا كله كلام مع من ينكر النظر جملة، اما التعليمية فلا بقدرهم على اطلاق القول بابطال النظر جملة فانهم يسوقون الادلة والبراهين على ٢٠ اثبات التعليم ويرتبون المقدمات كما حكيناها فكيف ينكرون ذلك فيها قالوا نظر العقل باطل فيقال ويتم عرفتم بطلانه وثبوت التعليم انظر ام ضرورة ولا بد ان يقال بنظر ومهما استدلل بالخلاف في النظريات على فساد

(١) ربما تزل Hamdani ed. D. H. Müller 159, 13 وحسن زل عن اسمه cf. بل (١)

سي (٢) الخلاف Text: (ح) Interlineare Korrektur (٣) انصح (٤) اليه (٥)

النظريات فقابلة<sup>(١)</sup> بالمخلاف من السوفسطائية في الضروريات ولا فرق بين  
 القامين، فإذا قالوا ويم امت الخطأ وكمن مرة (fol. 40b) اعتقدت الشيء  
 نظرا ثم بان خلافه فيقال له ويم عرفت حضورك بهذا<sup>(٢)</sup> الذي انت فيه وكمن  
 منكرة اعتقدت نفسك ورأيها بيلد آخر<sup>(٣)</sup> لم تكن فيه<sup>(٤)</sup> فم تميز بين اليوم  
 واليلة ويم تأمن على نفسك فلعلك الآن في هنا الكلام نائم فان زعم أني  
 ادرك التفرقة ضرورة فيقال وأنا ادركت التفرقة بين ما يجوز الغلط فيه من  
 المقدمات وما لا يجوز ايضا ضرورة ولا فرق وكذلك كم يغلط الانسان في  
 الحساب ثم يتنبه وإذا تنبه ادرك التفرقة ضرورة بين حالة الاصابة والخطأ،  
 فان قال قائل من الباطنية نحن ننكر النظر جملة وما ذكرتم ليس من  
 النظريات في شيء بل هي مقدمات ضرورية قطعية رتبناها - قلنا فانتم الآن  
 لم تفهموا معنى النظر الذي نقول به فلننا نقول ألا يمثل ما نظنتموه من  
 المقدمات الضرورية الحقيقية كما سيعتبرها فكل قياس لم يكن بنظم مقدمات  
 ضرورية او بنظم مقدمات مستنتجة من ضرورة فلا حجة فيه فهذا هو القياس  
 العقول وأما بنظم ابدا من مقدمتين إما مطلقة وإما تقسيمية وقد تسمى  
 ١٥ حجية<sup>(٥)</sup> وشرطية أما المطلقة فكقولنا العالم حادث وكل حادث فله سبب  
 فهاتان مقدمتان الاولى حجية والثانية ضرورة عقلية وتنتجته ان لحوادث  
 العالم اذا سببا وإما تقسيمية فهو انا نقول اذا ثبت ان لحوادث العالم سببا  
 فالسبب مفروض أما حادث وإما قديم فان بطل كونه حادثا ثبت كونه قديما  
 ثم يبطل كونه حادثا يمثل هذه المقاميس فيثبت بالاخرة ان لوجود العالم سببا  
 ٢٠ (fol. 42a) قديما فهنا هو النظر العقول به فان كنتم متشككين في صحته فيم  
 تنكرون على من يمنع من قبول مقدماتكم التي نظنتموها ويقول انا متشكك  
 فان نستعمل الى انكار الضرورة نسبناكم الى مثله فيما ادعينا معرفته بالنظر  
 ولا فرق، هنا هو المنهج المجلي في الرد عليهم اذا ابطالوا نظر العقول وهو

اخرى (٢) البلد: (٣) Hier ist ein Wort ausgefallen, etwa: (٤) ماله (١)

(٥) Cf. *Mafatih al-'ulūm* ed. Van Vloten, 147. (٦) منها



المجزم الواجب في إفحامهم فلا ينبغي ان نخوض معهم في التفصيل بل تقتصر على ان نقول لم كل ما عرفتموه من مذهبكم من صدق الامام وعيتمته واطلاق الرأى ووجوب التعليم بما ذا عرفتموه ودعوى الضرورة غير ممكن فيبقى النظر والسمع وصدق السمع ايضا لا يُعرف ضرورة فيبقى النظر وهذا لا يخرج عنه، فان قال قائل لا يُظن بعادل يدعى مذهباً ليس ضرورياً ثم ينكر النظر فلعلهم يعترفون بالنظر الا انهم يقولون تعلم طريق النظر واجب فان الانسان لا يستقل بنفسه في النظريات فان انكرتم ذلك فقد انكرتم العقول بديهية اذ لم يترشح المدرسون والمعلمون الا للتعليم فلي تَصَدَّقْ<sup>(١)</sup> مع الاستغناء عنهم وان اعترفتم بذلك فقد اعترفتم بوجوب المعلم وان العقول ليس في مجزئها غيبة<sup>(٢)</sup> يبقى انكم جوزتم التعلم من كل احد وهم اوجبوا التعلم من معصوم<sup>١٠</sup> لان مذاهب المعلمين مختلفة ومتعارضة ولا ترجع للبعض على البعض - قلنا وهذا السؤال ايضا فاسد فانا لا ننكر التعلم بل العلوم منقسمة الى ثلاثة اقسام قسم لا يمكن تحصيله الا بالسمع والتعلم كالاخبار عما مضى من الوقائع (vol. 416) ومجربات الانبياء وما يقع في القيامة واحوال الجنة والنار وهذا لا يُعرف الا بالسمع من النبي المعصوم او بالخبر المتواتر عنه فان سُمِعَ بقول الآحاد حصل به علم ظني لا يقيني هذا قسم، والقسم الآخر من العلوم النظرية العقلية وليس في النظرية ما يرشد الى الادلة فيه بل لا بد فيه من التعلم لا ليقْدِّم المعلم فيه بل ليثبتته المعلم على طريقه ثم يرجع العاقل فيه الى نفسه فيدركه بنظره وعند هذا فليكن المعلم من كان ولو افسق الخلق واكذبهم فانا لسنا نقوله بل نثبت به بتبينه فلا نحتاج فيه الى معصوم وهي كالعلوم المحسائية والهندسية لا تعلم بالنظرية ونحتاج الى المعلم وتستغنى عن معلم معصوم بل يتعلم طريق البرهان ويساوى المتعلم المعلم بعد النظر في العقلات عندنا فالمحسائيات عندهم وهم من شخص يغلط في المحسائيات ثم ينتبه بالآخرة بعد زمان وذلك لا يشكك في الادلة والبراهين المحسائية ولا يحتمل الافتقار فيها الى معلم معصوم، انقسم

الثالث العلوم الشرعية الفقهية وهو معرفة الحلال والمحرام والواجب والتدب  
 وأصل هذا العلم السماع من صاحب الشرع والسماع منه يورث العلم الآ أن  
 هذا لا يمكن تحصيل العلم القطعي فيه على الإطلاق في حق كل شخص وفي  
 كل واقعة بل لا بد من الاكتفاء بالظن فيه ضرورة في طرفين أحدهما في  
 المستمعين فإن المخلق في عصر النبي صلّم انقسم إلى من شاهد فسمع وتحقق  
 وعرف وإلى من غاب فسمع من المبشرين وأحد الأمراء والولاة (fol. 426a)  
 فاستفادوا ظناً من قول الأحاد ولكن وجب عليهم العمل بالظن للضرورة فإن  
 النبي صلّم عجز عن إسماع كل واحد بنفسه من غير واسطة ولم يشترط أن  
 يتواتر عنه كل كلمة في كل واقعة لتعذره والعلم يحصل بأحد هذين المسلكين  
 ١٠ وهو منعتر قطعاً، والطرف الثاني في نفس الصورة الفقهية والمحادث الواقعة  
 إذ ما من واقعة الآ وفيها تكليف والوقائع لا حصر لها بل هي في الامكان  
 غير متناهية والنصوص لا يفرّض الآ محصورة متناهية ولا يحيط قط ما يتناهى  
 بها لا يتناهى (١) وغاية صاحب الشرع مثلاً أن ينص على حكم كل صورة اشتمل  
 عليها تصنيف المصنفين في الفقه إلى عصرنا هذا ولو فعل ذلك واستوفاه  
 ١٥ كانت الوقائع المهكّة الخارجة عن التصانيف أكثر من المسطورات فيها بل  
 لا نسبة لها إليها فإن المسطورات محصورة والمهكّات لا حصر لها فكيف يستوفي  
 ما لا يتناهى بالنص فبالضرورة لا بد من تحكيم الظن في التعلّق بصيغ العمومات  
 وإن كان يحمل أنها اطلقت لارادة المخصوص إذ عليها أكثر العمومات ولذلك  
 لما بعث رسول الله صلّم معاذاً إلى اليمن وقال له بما تحكم فقال بكتاب الله  
 ٢٠ قال فإن لم تجد قال فبسنة رسول الله قال فإن لم تجد قال اجتهد رأيي  
 فقال صلّم الحمد لله الذي وثق رسول رسوله لما يرضاه رسوله فأثما رخص  
 له في اجتهاد الرأس للضرورة العجز عن استيعاب النصوص هنا بيان هنا  
 القسم ولا حاجة فيه إلى (fol. 426b) امام معصوم بل لا يغني الامام المعصوم  
 فانه لا يزيد على صاحب الشرع وهو لم يُعَن في كلى الطرفين فلا قدرة (٢)

(١) Vgl. MünchK 18.

(٢) Fehlt wohl له

على استيعاب الصور بالنصوص ولا قدرة على مشاهدة جميع المخلوق ولا على تكليفهم اشراف التوارف في كل ما ينقل عنه فليت شعري معلّم المعصوم ما ذا يغني عن هذين الطرفين ايعرف كافة المخلوق نصوص اقاويله وم في اقصى الشرق والغرب بقول آحاد هؤلاء الدعاة ولا عصمة لم حتى يوثق بهم او يشترط التوارف عنه في كل كلمة وهو في نفسه محتجب لا يلتصق الا بالآحاد والشواذ<sup>(١)</sup> هذا لو سلم انه مطلع على المحق بالوحى في كل واقعة كما كان صاحب الشرع فكيف والحال كما نعرفه ويعرفه خواص اشياعه المصدقين به في بلد وولايته فقد انكشف بهذا الكلام انهم يلبسون ويقولون ان قلتم لا حاجة الى التعليم فقد انكرتم العادات وان اعترفتم فقد وافقتمونا على اثبات التعليم فيأخذون التعليم لفظا مجمولا مسلما ثم يفصلونه بان فيه اعترافا بوجود التعلم<sup>١٠</sup> من المعصوم فقد فهمت اى علم يُستغنى فيه عن المعلم وائى علم يحتاج فيه اليه واذا احبب فاذ الذى يستفاد من المعلم طريقه ولا يقلد في نفسه فيستغنى عن عصمته وما الذى يقلد في نفسه فيحتاج فيه الى عصمته وان ذلك المعصوم هو النبي صلّم وان ما يؤخذ منه كيف ينقسم الى ما يُعلم تحقيقا وإلى ما يُظن وان كافة المخلوق كيف يضطرون الى القناعة بالظن في صدق مبلغ الخبر عن<sup>١٥</sup> صاحب (fol. 48a) الشرع وفي الحاق غير المنصوص الى المنصوص واذا اقيمت هذه القاعدة استوليت على كشف تليساتهم كلها فان عادتهم ابدا اطلاق مقدمات مهيلة غير منفصلة تصدق في بعض مقتضياتها دون بعض حتى اذا سلموها مهيلة بنوا عليها النتيجة الفاسدة كقولهم انكم اذا اعترفتم بالحاجة الى التعليم فقد اعترفتم بمذهبي فنقول اعترفنا بالتعلم في النظريات كاعترافكم به في المحاسبات،<sup>٢٠</sup> هذا منهج الكلام الجملى عليهم،

Nr. 14.

القسم الثاني ما لا يمكن معرفته قطعا بل يتطرق الظن اليه وهو

والشواذ<sup>(١)</sup>

إِنَّمَا نَصَّ بِتَطَرُّقِ الظَّنِّ إِلَى تَقْلِهِ مِنْ حَيْثُ يَنْقُلُهُ الْآحَادُ فَيَجِبُ التَّصَدِّيقُ بِهِ ظَنًّا كَمَا كَانَ يَجِبُ عَلَى الْمُخَلْقِ فِي زَمَانِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَائِرِ الْأَقْفَارِ وَإِنَّمَا صُورَةُ لَا نَصَّ فِيهَا فَيُجْتَاجُ إِلَى تَشْبِيهِهَا بِالنَّصِّ عَلَيْهِ وَتَقْرِيبِهَا مِنْهُ بِالْاجْتِهَادِ وَهُوَ الَّذِي قَالَ مُعَاذُ فِيهِ اجْتِهَادُ رَأْيٍ وَكَوْنُ هَذَا مَظْنُونًا ضَرُورِيًّا فِي الطَّرَفَيْنِ ٥  
 جَمِيعًا إِذْ لَا يُمْكِنُ شَرْطُ التَّوَاتُرِ فِي الْكُلِّ وَلَا يُمْكِنُ اسْتِيعَابُ جَمِيعِ الصُّوَرِ بِالنَّصِّ فَلَا يُغْنِي الْمَعْصُومُ فِي هَذَا شَيْئًا فَإِنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى أَنْ يَجْعَلَ مَا تَقْلَهُ الْوَاحِدُ مُتَوَاتِرًا بَلْ لَوْ تَقَيَّنَهُ <sup>(١)</sup> لَمْ يَقْدِرْ عَلَى مُشَافَهَةِ كَافَّةِ الْمُخَلْقِ بِهِ وَلَا تَكْلِيمِهِمُ السَّمْعَ عَنْهُ تَوَاتُرًا فَيَقْلُدُ أَتْبَاعَهُ دُعَاةَ الْمَعْصُومِ (fol. 40a) وَهُمْ غَيْرُ مَعْصُومِينَ بَلْ يَجُوزُ عَلَيْهِمُ الْخَطَأُ وَالْكَذِبُ فَكُنْ تَقْلُدُ عُلَمَاءَ الشَّرْعِ وَهُمْ دُعَاةُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمُؤَيَّدِ بِالْمَعْجَزَاتِ الْبَاهِرَةِ فَاتَى حَاجَةُ إِلَى الْمَعْصُومِ فِيهِ وَإِنَّمَا الصُّورَةُ الَّتِي لَيْسَتْ مَنصُوصَةً فَتُجْتَهَدُ فِيهَا الرَّأْيُ إِذَا الْمَعْصُومُ لَا يَغْنِي عَنْهَا شَيْئًا فَإِنَّهُ بَيْنَ أَنْ يَعْتَرَفَ بِأَنَّهُ أَيْضًا ظَالِمٌ وَالْخَطَأُ جَائِزٌ فِي كُلِّ ذِي ظَنٍّ وَلَا يَخْتَلِفُ ذَلِكَ بِالْإِشْطَاقِ مَا الَّذِي يُمَيِّزُ ظَنَّهُ مِنْ ظَنِّ غَيْرِهِ وَهُوَ يَجُوزُ لِلْخَطَأِ عَلَى نَفْسِهِ وَإِنْ ادَّعَى الْمَعْرِفَةَ فِيهِ أَتَّبَعَهَا عَنْ وَحْيٍ أَوْ عَنْ سَمَاعٍ نَصٍّ فِيهِ أَوْ عَنْ دَلِيلٍ عَقْلِيٍّ ١٥  
 فَإِنْ ادَّعَى تَوَاتُرَ الْوَحْيِ إِلَيْهِ فِي كُلِّ طَاقِعَةٍ فَإِذَا هُوَ مُدَّعٍ لِلنَّبُوءَةِ فَيُفْتَنُّ إِلَى مَعْجِزَةٍ كَيْفَ وَلَا يَتَصَوَّرُ تَقْدِيرَ الْمَعْجِزَةِ إِذْ بَانَ لَنَا أَنَّ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَاتَمَ الْأَنْبِيَاءِ فَإِنْ جَوَّزْنَا الْكَذِبَ عَلَى مُحَمَّدٍ فِي قَوْلِهِ أَنَا خَاتَمُ الْأَنْبِيَاءِ مَعَ أَقَامَةِ الْمَعْجِزَةِ فَكَيْفَ نَأْمَنُ بِكَذِبِ هَذَا الْمَعْصُومِ وَإِنْ أَقَامَ الْمَعْجِزَةَ وَإِنْ ادَّعَى مَعْرِفَتَهُ عَنْ نَصٍّ بَلَفَهُ فَكَيْفَ لَا يَسْتَحْيِ مِنْ دَعْوَى نَصِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ عَلَى وَقَائِعِ لَا يُتَصَوَّرُ حَصْرُهَا ٢٠  
 وَعِذَاهَا بَلْ لَوْ غَيْرَ الْإِنْسَانِ عَمَرُ نُوحٍ وَلَمْ يَشْتَغَلِ إِلَّا بَعْدَ الصُّوَرِ وَالنَّصُوصِ عَلَيْهَا لَمْ يَسْتَوْعِبْ عَشْرَ عَشْرَهَا فِي أَيْ عَمَرِ اسْتَوْعَبَ الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَمِيعَ الصُّوَرِ بِالنَّصِّ فَإِنْ ادَّعَى الْمَعْرِفَةَ بِدَلِيلٍ عَقْلِيٍّ مَا أَجْهَلَهُ بِالْفَقِيهَاتِ وَالْعَقَلِيَّاتِ جَمِيعًا إِذَا الشَّرْعِيَّاتُ أُمُورٌ وَضَعِيَّةٌ اصْطِلَاحِيَّةٌ تَخْتَلِفُ بِأَوَاضَاعِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَعْيَارِ وَالْأَثْمِ كَمَا نَرَى الشَّرَائِعَ مُخْتَلِفَةً فَكَيْفَ يَجُوزُ فِيهَا الْأَدْلَةُ (fol. 40b) الْعَقْلِيَّةُ الْقَاطِعَةُ وَإِنْ

أدعاهما عن دليل عتلى مُفيد لا لظن فالتقهاء كلهم لم هذه الرتبة فاستبان أن ما ذكروه تليس بعيد عن التحقيق وإن العاتى المتخذع به فى غاية العمى <sup>(١)</sup> لانهم يلبسون على العلوم بان علماء كم يتبعون الظن وإن الظن لا يغنى عن الحق شيئا والفقيهاء لا بد فيها من اتباع الظن فهو ضرورى كما فى التجارات والسياسات وفصل الخصومات للمصالح فان كل الامور المصلحية يبنى على الظن والمعصوم كيف يغنى عن هذا الظن وصاحب المعجزة لم يغن عنه ولم يقدر عليه بل آذن فى الاجتهاد وفى الاعتماد على قول آحاد الرواة عنه وفى التمسك بعمومات الالفاظ وكل ذلك ظن عُيِل به فى عصره مع وجوده فكيف يستفيع ذلك بعد وفاته،

## Nr. 15.

- ..... (fol. 48a) ..... والإنسان فى جميع مصالحه الدنيوية من التجارة والحرب ١٠  
مع العدو والزراعة يعول على ظنون فلا يقدر على الخلاص من إمكان المخطأ فيه ولا ضرر عليه بل لو اخطأ صريحا فى مسألة شرعية فليس عليه ضرر بل المخطأ فى تفاصيل الفقهيات معفو عنه شرعا بقوله صلعم <sup>(٢)</sup> من اجهد فاصاب فله اجران ومن اجهد فاخطأ فله اجر واحد فا هولاء <sup>(٣)</sup>  
من خطر المخطأ مستغفر فى نفسه عند المصلين من اهل الدين وانما يعظم به ١٥  
الامر على العلوم الغافلين عن اسرار الشرع فليس المخطأ فى الفقهيات من المهلكات فى الآخرة بل ليس ارتكاب كبيرة موجبا لتجليد العقاب ولا للروم على وجه لا يقبل العفو اما المجتهات فلا مأثم على من يخطئ فيها والمحنى يقول يصلى المسافر ركعتين والشافعى يقول يصلى اربعا وكيف ما فعل فالتفاوت قريب ولو قدر فيه خطأ فهو معفو عنه فانما العبادات مجاهدات ٢٠  
ورباضات تُكسب النفوس صفاء وتبلغ فى الآخرة مقاما محمودا كما ان تكرار

(١) العمى

(٢) ZDMG, LIII 649.

(٣) Nämlich die Bāṭinija, die

dem Spruch des Imām Untrüglichkeit zuschreiben.

المتنق ١١ يتعلمه يجعله فقيه النفس ويبلغه رتبة العلماء ومصلحته تختلف بكثرة التكرار وقلته <sup>(١)</sup> ورفع صوته فيه وخفضه فان اخطأ في الاقتصار على التكرار لدرس واحد مرتين وكانت الثلاث أكثر تأثيراً في نفسه في علم الله تعالى او اخطأ في الثلاث وكان الاقتصار على الاثنين أكثر تأثيراً في صيافته عن التبرم المبلد <sup>(٢)</sup> او اخطأ في خفض الصوت وكان الجهر اوفق لطبعه وللتأثير في تنبيه <sup>(٣)</sup> نفسه او كان (fol. 40a) المنخفض أذنى له الى التأمل في كنه معناه لم يكن المخطأ في شيء من ذلك في ليلة او ليال مؤبداً عن رتبة الامامة ونيل فقه النفس وهو في جميع ما يمتحن ويريب <sup>(٤)</sup> في مقادير التكرار من حيث الكمية والكيفية والوقت مجتهد فيه وظانّ وسالك الى طريق الفوز بمقصوده ١٠ ما دام مواظباً على الاصل وان كان قد تيقن له المخطأ احياناً في التفاصيل وانما المخطر في التخليط والأغراض <sup>(٥)</sup> والاعتذار بالنظنة الفطرية ظناً بان فيها غنية عن الاجتهاد كما ظن فريق من الباطنية ان نفوسهم زكية مرتاضة مستغنية عن الرياضات بالعبادات الشرعية فاهملوها وتعرضوا بسببها للعقاب الاليم في دار الآخرة فليعتقد المسترشد ان إفضا المجاهدات الشرعية الى المقامات المحمودة ١١ السنية في دار الآخرة كافضاء الاجتهاد في ضبط العلوم والمواظبة عليها الى مقام الائمة وعند هذا نستحقر ما عظم الباطنية الامر فيه من خطر المخطأ على المجتهدين في الجهر بالبسلة وتفتية الاقامة وامثالها فالتفاوت فيه بعد المواظبة على الاصول المشهورة كالتفاوت في الجهر بالتكرار او المنخفض به من غير فرق وكيف وقد نبه الشرع على تهديد عذر المخطئ كما تواتر ذلك من صاحب الشرع،

Nr. 16.

٢٠ (fol. 52a) وانما المنتمة السابعة وهي قولهم اذا ثبت ان المعصوم لا بد ان يصرح فاذا لم يكن في العالم الا مصرح واحد كان هو ذلك المعصوم لانه لا خصم له ولا ثاني <sup>(١)</sup> له في الدعوى حتى يعسر التمييز فلهذه فاسدة من وجهين

عجب ويريب <sup>(١)</sup> منه <sup>(٢)</sup> صامه عن السرم المبلد <sup>(٣)</sup> وطله <sup>(٤)</sup> مالى <sup>(٥)</sup> والاغراض

احدها انهم بما ذا عرفوا انه لا مدعى للعصبة ولا مصرح بها في اقطار العالم سوى شخص واحد فقل في اقصى الصين او في اطراف المغرب من يدعى شيئا من ذلك وانتفاء ذلك مما لا يعرف ضرورة ولا نظرا فان قيل يعرف ذلك ضرورة اذ لو كان لا يتشتر (١) لان مثل هذا تتوافر الدواعي على نقله - قلنا يحتمل انه كان ولم ينتشر الى بلادنا مع بُعد المسافة لان المدعى له ليس • يتمكن من ذكره الا مع سوسو وصاحب سره وحوله جماعة من اعدائه فيفزع من إظهار السر وإفشائه ويرى المصلحة في إخفائه او هو مفشي (٢) له ولكن المستمعين له ممنوعون عن الانتشار في البلاد وإخبار العباد به لانهم محاصرون من جهة الاعداء مضطرون الى ملازمة الوطن خوفا من نكابة المستوليين عليهم بما الذي يُبطل هذا الاحتمال وهو امر قدّر قريبا او بعيدا فهو ممكن ١٠ ليس من قبيل المحالات وانتم تدعون القطع فيما توردون فكيف يصنو (٣) القطع مع هذا الاحتمال، الوجه الثاني في افساد هذه المقدمة هو انكم ظنتم انه لا يدعى العصبة في العالم سوى شخص واحد وهو خطأ فانما بالتواتر تتسامع بمدعين احدها (Sed. Sed.) في جيلان (٤) فانها لا تنفك قط عن رجل يلقب نفسه بناصر الحق ويدعى لنفسه العصبة وأنه نازل منزلة الرسول ويستغفر ١٥ الحق من سكان ذلك القطر الى حد يقطعهم جوانب الجنة مقدرا بالمساحة ويضايق في بعضهم الى حد لا يبيع ذراعا من الجنة الا بمائة دينار وم يحملون اليه ذخائر الاموال ويشترون منه مساكن في الجنة فهذا احد الدعاة فيم عرفتم انه مبطل واذا قد تعدد المدعى ولا مرجح اذ لا معجزة فلا نظما ان المحافة مقصورة عليكم وان هذه الكلمة لا ينطق بها انسان غيركم بل ٢٠ التعجب من ظنكم ان هذه المحافة مقصورة عليكم في الحال اكثر من التعجب في اصل هذه المحافة، فاما المدعى الثاني فرجل في جزائر البصرة يدعى الربوبية وقد شرع ديناً ورّب قرآنا ونصب رجلا يقال له علي بن كحلا وزعم انه بمنزلة محمد صلعم وأنه رسوله الى الخلق وقد احدث به طائفة من الحمقى

زهاء عشرة آلاف نفس ولعله يزيد عددهم على عددكم وهو يدعى لنفسه العصمة وما فوقها، وما جوابكم عن رجل من الشاباسية<sup>(١)</sup> يسوق هذه المقدمات الى هذه المقدمة، ثم يقول اذا لم يكن يدعى من معلم معصوم ولا معجزة للمعصوم وانما يُعرف بالدعوى وصاحب الباطنية لا يدعى الربوبية كيف وصاحب الشاباسية يدعى الربوبية فاتباعه اولى فان قلتم من يدعى الربوبية يعرف بطلان قوله ضرورة فالجواب من وجهين احدهما انه يدعى ذلك بطريق المحلول ويزعم ان ذلك (fol. 58a) توارث في نسيم وقد استمر ذلك في بينهم عصرا طويلا والمتدعي الآن كان جدّه مدّعيًا لذلك والمحلول قد ذهب اليه طوائف كثيرة فليس بطلان مذهب المحلولة ضروريًا فكيف يكون ضروريًا وفيه من اطلاق الشهود ما لا يكاد يخفى حتى مال الى ذلك طائفة كثيرة من محققى الصوفية وجماعة من الفلاسفة واطالب اشار الحسين بن منصور الحلّاج الذى صلب ببغداد حيث كان يقول انا الحقّ انا الحقّ وكان يقرأ في وقت الصلب<sup>(٢)</sup> وما تَقُولُوهُ وما صَلَّيْتُمْ وَلَكِنْ شَيْءٌ لَهُمْ طَالِبُهُ اِشار ابو يزيد البسطامي بقوله سبحانى سبحانى ما اعظم شأنى وقد سمعت انا شيخا من مشايخ الصوفية يُعَدُّ عليه الخناصر ويُشار اليه بالاصابع في متانة دين وغزارة علم حكى لى عن شيخه المرموق فى الدين والورع انه قال ما سمعته من اسماء الله الحسنى التى هي تسعة وتسعون كلّها نصير وصفا للصوفى السالك بطريقه الى الله وهو يُعَدُّ من جملة السائرين الى الله لا من زمرة<sup>(٣)</sup> الواصلين<sup>(٤)</sup> وكيف ينكر هذا وعليه مذهب النصارى فى اتحاد اللاهوت بناسوت عيسى عليه السلام حتى سبّاه بعضهم إلهًا وبعضهم ابن<sup>(٥)</sup> الإله وبعضهم قالوا هو نصف الإله واقتنوا على انه لما قُتل انما قُتل فيه الناسوت دون اللاهوت كيف وقد تخيل جماعة من الروافض ذلك فى على رضى وزعموا انه الاله وكان ذلك فى زمانه حتى امر باحراقهم بالنار فلم يرجعوا وقالوا بهذا (fol. 58b) بين صدقنا فى قولنا انه

(١) الشاباس (٢) Koran 4, 156. (٣) Var. zu جملة (٤) Wie Gassiti diesen Ausspruch erklärt a. al-Maḥḥad al-asmā 115. (٥) بن



الإله لأنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعذب النار إلا ربها فهذا بين أن بطلان هذا المذهب ليس بضروري ولكنه ضرب من الحماقة ويعرف بطلانه بالنظر العقلي كما يعرف بطلان مذهبهم فأذا قد بطل قولهم لا مدعى للعصمة سوى صاحبنا بل قد ظهر من يدعى العصمة وزيادة، الوجه الثاني في الجواب عن قولهم أن بطلان مذهبهم معلوم ضرورة ولا فرق بين ما يعرف بطلانه ضرورة • وبين ما يعرف بطلانه مشاهدة وتواترا وعدم العصمة فممن أدعيت عصمته معلوم بمشاهدة ما يناقض الشرع من وجوه أولها جمع الأموال وإخذ الضرائب والمواصير<sup>(١)</sup> واستثناء<sup>(٢)</sup> المخرجات الباطلة وهو الأمر المتواتر في جميع الاقطار ثم الترفق في العيش والاستكثار من أسباب الزينة والإسراف في وجوه التجميل واستعمال الثياب الفاخرة من الأبريسم وغيرها وعدالة الشهادة فحرم<sup>(٣)</sup> بعشر عمير<sup>١٠</sup> ذلك فكيف العصمة فإن أنكرها هذه الاحوال أنكرها ما شاهد خلق كثير من تلك الاقطار وتواتر على لسانهم الى سائر الامصار ولذلك لا ترى لاحد من اهل تلك البلاد اغترارا وانخداعا بهذه التليسات لمشاهدتهم ما يناقضها ومن وجوه حلیم انهم لا يبينون الدعوة الا في بلاد نائية يحتاج المستعجب الى قطع مسافة شاسعة لو اعترضت له ريبة فيها حتى يدفعه العوائق عن<sup>١٥</sup> النهضة والرحلة فانهم لو شاهدوا لانكشف لهم عوار تلك التليسات المزخرفة والمخيل الملتفة، أما المقدمة (fol. 64a) الثامنة وهي قولهم اذا بان أن المدعى للعصمة مهما كان واحدا وقع الاستغناء عن الاستدلال على كونه معصوما فصاحبنا اذا هو المدعى للعصمة وحده فأذا هو الامام المعصوم فهذه مقدمة نكتهم فيها ولا نسلم أن صاحبهم يدعى لنفسه العصمة فاننا لم نسمع البتة<sup>(٤)</sup> ولم<sup>٢٠</sup> يتواتر البتة من لسان من سمعه منه بل أننا نسمع ذلك من آحاد دعاةهم وليسوا معصومين ولا هم بالغون حد التواتر ولو أنهم بلغوا حد التواتر فلا

(١) Nach Nöldeke hat dies in den Lexx. nicht gebuchte Wort die Bedeutung „Erpressungen“, von مَصْر = das Letzte aus dem Kater herausmelken; als Singular wäre \* ماصرة anzusetzen. (٢) أساسا (٣) فحرم، viell. تقهر. (٤) اله

يحصل العلم بقولهم وخبرهم لوجهين أحدهما أن المشافهين بهذه الدعوة من جهة  
صاحبهم قليل فإنه محتجب لا يظهر إلا للخواص ثم لا يشافه بالخطاب إلا  
خواص الخواص ثم لا ينشئ هذه الدعوة إلا مع خاص من جملة خواص<sup>(١)</sup>  
الخواص فالذين يسمعون عنه لا يبلغون عدد التواتر وإن بلغوا فكلمهم إن  
انتشروا لم يكن في ذلك منهم إلا واحد وأكثر البلاد أيضا يخلو عن أحدهم،  
الوجه الثاني أنهم وإن بلغوا حد التواتر فقد فقد شرط التواتر في خبرهم إذ  
شرط ذلك الخبر أن لا يتعلق بواقعة تيسر التواطئ فيها<sup>(٢)</sup> من طائفة كثيرة  
لمصلحة جامعة لهم كما يتعلق بالسياسيات فإن أهل معسكر واحد قد يجمعهم  
غرض واحد فيحدثون على التطابق بشيء واحد ولا يورث ذلك العلم ورب  
واحد أو اثنين يخبر عن امر فيعلم أنه لا يجمعها غرض فيحصل له العلم وهو لا  
الدعاة لعلمهم قد تواطؤوا على هذا الاختراع ليتوصلوا به إلى استتباع العوام  
واستباحة أموالهم فيتوصلون بها إلى آمالهم وعلى الجملة فحسن الظن بصاحبهم  
(fol. 54b) يقتضى تكذيبهم فإنهم لو حدثوا بذلك عن مريض في دار المرضى  
لاعتقدنا كذبه إلا أن نعتقد المجنون في ذلك المريض إذ لا يدعى عاقل  
العصبة عن المحرمات وتناول المحظورات مع مشاهدة أهل العلم تناوله لها  
ومباشرة لها فافل آثار العقل الحياء عن فضيحة الاختراء ومن تحلى بغير ما  
هو فيه وكان ذلك جليًا ظاهرًا لمن يتأمل فيه استدل به على اختلال عقله  
فإننا ليس بين لنا صدقهم في نسيم هذه الدعوى إلى صاحبهم وهي مقدمتهم  
الآخيرة،

٢٠. كان قيل فلو أنكر الناس في أطراف العالم في عصر رسول الله صلّم  
صدق الدعاة من رسول الله وقالوا لا نصدقكم في قولكم أن محمدًا يدعى  
الرسالة بل لا يظن بعقله ذلك ما ذا كان يقال لهم - قلنا بش ما شبهتهم  
الملائكة بالحدادين<sup>(٣)</sup> إذ لا مساواة فإنه صلّم كان ظاهرًا بنفسه وأشياعه

(١) Interlinear hinzugefügt.

(٢) Vgl. Der Islam III 234f.

(٣) Gasālī wendet diese sprichwörtliche Redensart öfters an; Mizān al-'amal 89:

مبرز القتال متردداً في الافطار مُظهِراً للدعوة على ملأ من الناس غير منجذب ولا مسترثم كان يُظهر المجزآت المخارقة للعادة فانتشرت دعوته لانتشار خروجه ومقاتلته وانتشار وجوده وليس الآن في صاحبكم كذلك نعم تواتر وجوده وترشحه مع آيائه للخلافة ودعواهم انهم اولى بها من غيرهم اما دعواه ودعوى<sup>(١)</sup> من سبق من آيائه من العصبة عن المعاصي وعن الخطأ والزلل .  
 والسهو ومعرفة المحقق في جميع اسرار العقليات والشرعيات فلم يظهر ذلك لنا بل لم يظهر دعواه العلم اصلاً بفن من الفنون كالفقه (fol. 55a) او الكلام او الفلسفة على وجه الذي يدعيه آحاد العلماء في البلاد فكيف ظهرت دعواه اسرار النبوة والاطلاع على علوم الدنيا والآخرة وهذا ما نواطئ على اختراعه توصلاً الى استدراج المستجيب وخداعه ،

١٠

## Nr. 17.

(fol. 55b) وإذا لم يمكنه التشكك في المقدمات لم يمكنه التشكك في النتيجة وإنما يختلف الناس فيها لان النظرة غير كافية في تعريف الترتيب لهذه المقدمات بل لا بد من تعلمها من الافاضل وذلك الفاضل لا بد ان يكون تعلم أكثرها او استأنثر باستنباط بعضها وهكذا حتى ينتهي الامر الى معلم معصوم هو نبي موحى اليه من جهة الله تعالى هكذا تكون العلوم كلها فان زعموا انكم اعترفتم<sup>١٥</sup> بالحاجة الى المعلم ومن لم يعترف فهو معاند للمشاهدين فلافتقار اليه معترف به

Fatihat al-  
 'ulūm (ed. Chāngī, Kairo 1829) 30, 7 gegen Lente, die Sukhā der Gegenwart  
 mit den alten Imānen auf eine Linie stellen: الملائكة بالجدادين  
 وحيات فلا تقاس الملائكة بالجدادين: *ibid.* 49 *paenult.* *ibid.* 23, 10  
 وما أخذ عن الدين من قاس الملائكة *ibid.* 23, 10  
 (Sammelband Kairo 1809) 23, 5; *ibid.* 23, 10  
 vgl. *Gāhiz, Tria Opuscula*  
 ed. van Vloten 114, 12 (= *Rasūl, Taḥaddudum*, 1824, 100, 3):  
 ولم أسألك عن المحمّاد: *دعوى* (١)  
 وإنما سألتك عن الفيلسوف

ولكنه كالاتقار اليه في علم الحساب فانه لا يحتاج فيه الى معصوم اذ لا تقليد فيه ولكن يحتاج الى محاسب يبينه على طريق النظر فاذا بينه المتعلم سارى المعلم في العلم الضرورى المستفاد من المقدمات بعضها على بعض ولا شك في ان معلم الحساب ايضا تعلم أكثر مما يعلم وإن استقل باستنباط ترتيب البعض<sup>(١)</sup> وكذا القول في معلم المعلم الى ان ينتهى مبدأ العلم الحسابي الى نبئ من الانبياء مؤيد بالوحى والمعجزة ولكن بعد افاضة (fol. 58a) الله علم الحساب فيما بين الخلق استغنى في تعلمه عن معلم معصوم فكذلك العلوم العقلية النظرية ولا فرق،

## Nr. 18.

(fol. 63a) وأما الدلالة الخامسة وهى قولم ان صاحب الشرع صلعم قال ١٠ الناجى من الفرق واحدة وهم اهل السنة والجماعة ثم قال ما انا الآن عليه واصحابي فهنا من عجيب الاستدلالات فانهم انكروا النظر فى الأدلة العقلية لاحتمال الخطأ فيه واخذوا يتمسكون بأخبار الآحاد والزيادات الشاذة فيها فاصل المخبر من قبيل الآحاد وهذه الزيادة شاذة فهو ظن على ظن ثم هو لفظ محتمل من وجوه التاويل ما لا حصر له فان ما كان عليه هو واصحابه ١٥ ان شرط جميعه فى الاقوال والافعال والحركات والصناعات كان محالاً وان اخذ بعضه فذلك البعض من يعينه ويقدره وكيف يدرك ضبطه وهل يتصور ذلك الا بظن ضعيف وربما لا يرضى مثله فى الفتحيات مع خفة امرها فكيف يستدل على القطعيات بثلها على انا نقول هم كانوا على اتباع نبئ مؤيد بالمعجزة فسلمت من الفرق الناجية فانكم اتبعتم من ليس هو نبياً ولا مؤيداً بالمعجزة ٢٠ فيقولون ليس يجب مساواته من كل وجه قلنا فحين على مساواتهم من كل وجه فاننا نأمر باتباع الكتاب والسنة والاجتهاد عند العجز عن التمسك بهما كما أمر معاذاً به وكما استمر عليه الصحابة بعد وفاته (fol. 63b) من المشاورة

(١) Zu ergänzen على البعض

والاجتهاد في الامور فالحديث قاضٍ لنا بالنجاة ولكم بالمهلك فانكم تحرفتم  
عن اتباع النبي المعصوم الى غيره، فان قيل ومعاني الكتاب والسنة كيف  
تفهيمتها قلنا قد بينا<sup>(١)</sup> انها ثلاثة اقسام صريحة وظاهرة ومجمله وبيننا ان  
معرفةنا لها كمعرفة سائر الصحابة وكعرفة من تدعون له العصمة من غير فرق،  
فان قيل وانتم تدعون الى نظر العقل وما كانت هنا من دأب الصحابة  
قلنا هيئات فاننا ندعو الى الاتباع والى تصديق رسول الله صلّم في قول لا  
إله الا الله محمد رسول الله فمن صدق بذلك سبقاً<sup>(٢)</sup> اليه من غير منازعة  
ومجادلة قطعنا<sup>(٣)</sup> منه كما كان يقطع<sup>(٤)</sup> رسول الله صلّم به من اجلاف العرب  
والناس على ثلاثة اقسام قسم هم العلماء المقلدون نشئوا<sup>(٥)</sup> على اعتقاد الحق  
سواء من آباءهم فهم مقرون عليه بصحة اسلامهم الثاني الكفار الذين نشئوا<sup>(٦)</sup> على  
ضد الحق سواء عن آباءهم وتقليدا فيهم يُدعون عندنا الى تقليد النبي المعصوم  
المؤيد بالمعجزة واتباع سنته وكتابه وانتم تدعونه الى معصومكم فليت شعري  
ايّنا اشته بصحابة رسول الله صلّم أمن يدعو الى النبي المؤيد بالمعجزة او من  
يدعو الى من يدعى العصبة بشهوته من غير معجزة القسم الثالث من فارق  
حيز المقلدين وعرف ان في التقليد خطر الخطأ فصار لا يقطع به فحين ندعوه<sup>١٠</sup>  
الى النظر في خلق السماوات والارض ليعرف به الصانع والى التفكر في معجزات  
النبي صلّم ليعرف به صدقه وانتم تدعون الى تقليد المعصوم (fol. 65a)  
وتكذبون نظر العقل وتزخرفونه فليت شعري ايّ الدعوتين اوفق لدعوة  
اصحاب رسول الله صلّم فحقى قالوا للمسترشد المتسلك ايّاك ونظر العقل وتأمّله  
فان فيه خطر الخطأ ولذلك اختلف الناظرون بل عليك ان تقلد ما سمعته<sup>٢٠</sup>  
منا من غير بصيرة وتأمل هنا لو صدر من مجنون لفتحك منه ولتقلد له لم  
تقلدك ولا تقلد من يكذبك<sup>(٧)</sup> فاذا طوى بساط الدليل المفرق بطريق النظر  
بينك وبين خصمك ولم يمكن درك التفرقة بالضرورة فيم تميز عن مخالفك  
المكذب فليت شعري من فجع باب النظر الذي يسوق الى معرفة الحق متبعاً

مكذبك (٧) سبط (٥) صج (٤) صفا (٦) سفا (٢) fol. 67b ff.

فيه ما اشتمل عليه القرآن من المحث على التدبر والتفكر في الآيات وفي القرآن وعجز الخلق عن الاتيان بمثله واستدلاله به هو اقرب الى موافقة الصحابة واهل السنة والجماعة او من يؤيس الخلق عن النظر في الادلة بالتكذيب حتى لا يبقى للدين عصام تتمسك به الا الدعاوى المتعارضة وهل هذا الا صنع من يريد ان يطفئ نور الله ويغشى شرع رسول الله صلعم بسد طريقه المنفى اليه، فان قيل فنراكم تملون نارة الى الاتباع ونارة الى النظر - فلت هكذا تعتقد ولكه في حق شخصين فالذين سعدوا بالولادة بين المسلمين فاخذوا الحق تقليدا مستغنون عن النظر وكنا الصغار انا تيسر لم تصديق رسول الله صلعم تقليدا كما كان يتيسر لاجلاف العرب والذي ينشكك ويعرف غرر التقليد فلا بد له من معرفة صدقنا في قولنا لا اله الا الله محمد رسول الله ثم بعد هذا (fol. 66a) قدر على اتباع رسول الله صلعم ولن يعرف التوحيد والنبوة الا بالنظر في دليله الذي دل عليه الصحابة ودعا الرسول الخلق به فانه ما دامهم بالتحكم الحض والنهر المجرد بل يكشف سبل الادلة فهذا صورة (١) القول مع كل منشكك والا فليبرز الباطني معتق في حقه وانه كيف ينجو (٢) عن شبهة اذا حسم عليه باب التأمل والنظر فهذا حل هذه الشبهات وهو ارك عند المحصل من ان يفتقر في حلها الى كل هذا الإطناب ولكن اغترار الخلق به وظهور التليس في هذا الزمان يتقاضى هذا الكشف والايضاح والله تعالى يوفقنا للعمل والعلم بهته ولطفه،

## Nr. 19.

(fol. 66a) ونقول مدعى الامامة اليوم لشخص معين من عترة رسول الله صلعم يفتقر الى نص متواتر عن رسول الله على علي رضي الله عنه ينتهي في الوضوح الى حد التواتر عن وجود معاوية وعمرو (٣) بن العاص فانما بالتواتر عرفنا وجودهم (٣) (fol. 66b) ومهما ادعى تواتر هذا الخبر في زمان رسول الله صلعم

وجودهما (٣) Richtig (٢) وعمر (١) Nach Gl. Text: فهو صدوره

افتر الى حد التواتر بعد في كل عصر يفترض حتى لا يزال النقل متواترا على تناسخ الاعصار وانقراض القرون بحيث يستوى في بلوغ المخبرين حد التواتر طرف المخبر وبواسطته وهذا ممتنع يفتر في كل واحد من علي واولاده رضهم الى يومنا هذا اربعة امور الاول ان يثبت انه مات عن ولد ولم يمت ابتر لا ولد له حتى يُعرف ولك كما عُرِف علي رضه ويعرف صحة انسابهم كما عرف صحة انساب علي، الثاني ان يثبت ان كل واحد منهم نص على ولد قبل وفاته وجعله ولي عهده وعينه من بين سائر اولاده فانصب للامامة بتوليته ولم يمت واحد الا بعد التنصيب والتعيين على ولي عهده، الثالث أن يتقل ايضا خبرا متواترا انه صلّم جعل نص جميع اولاده بمنزلة نصه في وجوب الطاعة ومصادفته لمظنة<sup>(١)</sup> الاستحقاق ووقوعه على المستحق للنصب من جهة ١٠ الله تعالى حتى لا يتصور وقوع الخطأ لواحد منهم في التعيين، الرابع أن ينقل ايضا بقاء العصبة والصلاح للامامة من وقت ما نص عليه الى ان توفي هو بعد نصه على غيره فلو انخرمت رتبة من هذه الرتبة لم تستمر دعاويهم ولو اثبتوا تواتر نص كل واحد منهم ووجود ولك في العصر الاول فلا يفهم حتى يثبتوا تواتره كذلك في سائر الاعصار المتوالية (vol ٥7a) بعد عصرا بعد ١٥ عصر وهذه امور لو ثبت التواتر فيها لعلمت كما يُعلم وجود الانبياء ووجود الاقطار التي لم تُشاهد كالصين وقبرطون المغرب ووجود الوقائع كحرب بدر وصفين ولا يشترك الناس في دركه حتى كان لا يقدر احد على ان يشكك فيه نفسه وليس يخفى ان الامر في هذه الدعاوى بالفضد،

## Nr. 20.

(vol ٥7b) فان قال قائل قد طوّلت الامر عليهم واحوجهم الى اثبات ٢٠ النص على علي ثم اثبات النص على<sup>(٢)</sup> كل واحد من<sup>(٣)</sup> أعقابهم ولنا ولنا ثم صحة نسبه ثم استفادة هذه الاخبار اولاً وباسطاً وأخراً وهم يستغنون عن جميع

ثم (٣) من (٢) لطفه (١)

ذلك بخبر واحد وهو ان رسول الله صلعم قال الامامة بعدى لعلى وبعده  
 لاولاده لا تخرج من نسبي ولا ينقطع سبي اصلا ولا يموت واحد منهم قبل  
 تولية العهد لولاه وهذا القدر يكفيم - قلنا نعم يكفيم هذا القدر ان كان  
 كل ما يحظر بالبال ويوافق شهوة الضلال يمكن اختراعه ونقله متواترا ولكن  
 ° هنا على هذا الوجه لم يقع ولا نقل ولا ادعى مدعى وقومه معتقدا<sup>(١)</sup> بالباطل  
 ولا على سبيل العناد فضلا عن ان ينطق عن الاعتقاد ونقل هذا النص  
 ودعوى التواتر فيه كدعوى من نقل مضاده وهو ان الامامة ليست لعلى  
 بعدى وانما هي لابي بكر وانما تكون بعدى بالاختيار والشورى وان من ادعى  
 النص او اختصاص الامامة باولاده من سائر قریش فهو كاذب مبطل فكما  
 ١٠ نعلم ان هذا الخبر لم يكن ولم ينقل لا آحادا ولا تواترا نعم ذلك في ما  
 يناقضه ومهما فُتح باب الاختراع اشترك في الاقتدار عليه كل من يحاول  
 الجاح والتراعى وذلك مما لا يستعمله ذوو الدين اصلا،

Nr. 21.

(fol. 89b) وانما هدام الى اختراع دعوى النص المتواتر طائفة من المحدثين  
 ارادوا الطعن على الدين وهم الذين لقنوا<sup>(٢)</sup> اليهود ان ينقلوا عن موسى نصا  
 ١٥ بأنه خاتم النبيين وأنه قال لليهود عليكم بالسبت ما دامت السموات والارضون  
 وكان سيلنا في الرد عليهم ان اليهود معا جرى عليهم من الذل والارفاق  
 والسبي للذراري والاولاد وتخريب البلاد وسفك الدماء في طول زمان  
 رسول الله صلعم كانوا يجتالون بكل حيلة في طمس شريعته وتطليقة نوره ودفع  
 استيلائه فلم لم ينقلوا عن موسى عم ذلك ولم لم يقولوا له ما رجحت الا بتصديق  
 ٢٠ موسى وانه قال انا خاتم النبيين ومعلوم ان الدواعي تتوفر على ذلك توقرا لا  
 يطاق السكوت معه وكان فيهم الاحبار والمتقشرون وكلهم كانوا مضطرين  
 تحت القهر والذل متعطين<sup>(٣)</sup> الى دفع حجته بأقصى الحد وهذا بعينه هو الذي  
 يكشف عن اختراع هؤلاء وتفيهم على الاختلاف والتفحص،

مسطوح (٣) لسطح (٢) ط Interlinear (١)



## Nr. 22.

(fol. 69a) فأن قيل انتم مضطرون الى معرفة هذا الخبر المتنازع ولكم تعاندون في اخفائه تعصبا قلنا ولم تنكرون على من تغلب<sup>(١)</sup> عليكم ويقول انتم تعرفون بطلان ما تقولون ضرورة ولكم تعاندون في الاختراع وبم تنفصلون عن البكرية والروندية اذا ادعوا ذلك في النص على ابي بصير والعباس رضى الله عنهما،

## Nr. 23.

(fol. 70a) الفصل الثاني في ابطال قولهم ان الامام لا بد ان يكون معصوما من الخطأ والزلل والصغائر والكبائر، فنقول وبما ذا عرفتم صحة كونه معصوما ووجود عصمته أبضرة العقل او بنظره او سماع خبر متواتر (fol. 70b) عن رسول الله صلعم يؤرث العلم الضروري ولا سبيل الى دعوى الضرورة ولا الى دعوى الخبر المتنازع المفيد العلم الضروري لأن كافة المخلفي تشترك في دركه ١٠ وكيف يدعى ذلك واصل وجود الامام لا يعرف ضرورة بل نازع منازعون فيه فكيف يعلم عصمته ضرورة وإن ادعيت ذلك بنظر العقل فنظر العقل عندكم باطل وإن سمعتم من قول امامكم ان العصبة واجبة للامام فلم صدقتموه قبل معرفة عصمته بدليل آخر وكيف يجوز ان يعرف امامته وعصمته بمجرد قوله على انا نقول ائى نظر عرفكم وجوب عصمة الامام فلا بد من ١٥ الكشف عنه فان قيل الدليل عليه وجوب الاتفاق على كون النبي صلعم معصوما ولم نحكم بوجوب عصمته الا لاننا بواسطته نعرف الحق ومنه نتلقاه<sup>(٢)</sup> ونستنيك ولو جوزنا عليه الخطأ والمعصية سقطت الثقة بقوله فما من قول يصدر عنه الا وتنصرون ان يقال لعله اخطأ فيه او تعبد الكذب فان المعصية ليست مستحيلة عليه وذلك مما لا وجه له فكذلك الامام منه تتلقى الحق واليه ترجع ٢٠ في المشكلات كما كنا نرجع الى رسول الله صلعم فانه خليفة به نستضئ في

(١) سلب (٢) تلقاه ist wohl besser wie unten Z. 20.

مشكلات التاويل والتزويل واحوال القيامة والحشر والنشر فان من لم تثبت  
عصمته كيف يوثق به - قلنا مثار غلطكم ظنكم انا نحتاج الى الامام لنستفيد  
من العلوم ونصدق فيها وليس كذلك فان العلوم مقسمة الى عقلية وسمعية اما  
العقلية فتتقسم الى قطعية وظنية ولكل واحد من القطع والظن مسلك (ibid. 714)  
• ينفي اليه ويدل عليه وتعلم ذلك من كل من يعلمه ولو من أفسق المخلق  
ممكن فانه لا تقليد فيه وانما المتبع وجه الدليل وانما السمعية فمسندها سماع  
اما متواتر وانما آحاد والمتواتر تشترك الكافة في دركه ولا فرق بين الامام  
وبين غيره والآحاد لا تنيد الا ظنا سواء كان المبلغ اليه او المبلغ الامام او  
غيره والعمل بالظن فيما يتعلق بالعمليات واجب شرعا والوصول الى العلم فيه  
ليس بشرط ولذلك يجوز عندهم تصديق الدعاة المنتشرين في اقطار الارض  
مع انه لا عصمة لهم اصلا وكذلك كان ولاة رسول الله صلعم في زمانه فاذا لا  
حاجة الى عصمة الامام فان العلوم يشترك في تحصيلها الكل والامام لا يؤكد  
علما ولا يوجي اليه ولكنه متعلم وطريق تعلم غيره كعلمه من غير فرف ، فان  
قيل فلما ذا نحتاج الى الامام اذ كان يستغنى عنه في التعليم - قلنا ولما ذا  
نحتاج في كل بلد الى قاضي وهل ندل بالاحياج اليه على انه لا بد ان  
يكون معصوما فيقولون انما نحتاج اليه لدفع الخصومات وجمع شتات  
الامور وجزم القول في المجتهدين واقامة حدود الله تعالى واستيفاء حقوقه  
وصرفها الى مستحقها اذ لا سبيل الى تعطيلها فلا سبيل الى تفويضها الى  
كافة المخلقي فيتراحمون عليها متقاتلين ويتكاسلون عنها متواكفين ومقاذلين  
۲۰ فيتعطل الامور فجملة الدنيا في حق الامام كبلية واحدة في حق القاضي فكما  
يستغنى عن عصمة القاضي في البلد ويحتاج الى قضائه (ibid. 714) فكذلك  
يستغنى عن عصمة الامام ويحتاج اليه كما يحتاج الى القضاة والامور اخر كبلية  
سياسية من حراسة الاسلام والذب عن بيضته والنصال دون حوزته وحشد  
العساكر والمجنود الى اهل الطغيان والعناد وتطهير وجه الارض عن  
۲۰ الطغاة والبغاة والساعين في الارض بالفساد وملاحظة اطراف البلاد بالعين

الكائنة حتى اذا ثارت فتنة بادر الى الامر بنظمتها واذا نبغت نابتة تقم على الفور بازالتها قبل ان تستحكم غائلتها وتستطير في الارض نائرها<sup>(١)</sup> هنا وما يجري مجراه هو الذي يُراد لاجله الامام وذلك يحتاج الى عدالة وعلم ونجدة وكتابة وصرامة وشرايط أخر ستذكرها في الباب التاسع فاما العصبة فيستغنى عنها كما في حق القضاء والولاية فان منعوا ودعوا العصبة للقضاء والولاية وكلّ مترشّح لأمر من الامور من جهة الامام وهذا ما اعتقه الامامية حتى اورد عليهم الحارس والمتعسّس والوثاب ويرتبط بكل واحد منهم امر أفاجيل بان هذه الامور ان كانت امورا دينية شُرطت العصبة في المتكفلين بها والمقصب لما بنصب الامام لا يكون الا معصوما ونعوذ باه من اعتقاد مذهب يضطرّ ناصره والذائب عنه الى ان يجاهد ما يشاهد ويدركه على<sup>١٠</sup> البدنية والضرورة فالظلم على طبقات الناس مُشاهد من احوال المتقسين من جهة امامهم ولا يفتك أروع متدين<sup>(٢)</sup> منهم عن استغلال الاموال المفضوة<sup>(٣)</sup> باسم الخراج والضريبة من اموال المسلمين مع (fol. 72a) العلم بتعريمه ومهما انتهى كلام الخصم الى مجاهدة الضرورة فلا وجه الا الكف عنه والاقتصار على تعزيره فيما اصيب به من عقله،

## Nr. 24.

الباب الثامن في الكشف عن فتوى الشرع في حتم من التكفير والنظيفة<sup>(٤)</sup> وسفك الدم ومضمون هذا الباب فتاوى فقهية وتختصر مقصوده في فصول اربعة،

الفصل الاول في تكفيرهم او تضليلهم او تخطئهم ومهما سُئلنا عن واحد منهم او عن جماعتهم وقيل لنا هل نحكمون بكفرهم لم تسارع الى التكفير<sup>٢٠</sup> الا بعد السؤال عن معتقدهم ومقاتلهم ونراجح الحكم او نكشف عن معتقدهم

(١) ما فيها (٢) مدس (٣) المأخوذة (٤) Unklar; interlinear

بقول عدول يجوز الاعتماد على شهادتهم فانما عرفنا حقيقة الحال حكينا بموجبها  
ولفانهم مرتين احداهما<sup>(١)</sup> توجب التغطية والتفصيل والتبديع والاخرى توجب  
التكثير والتبرئ، فالمرتبة الاولى وهى التى توجب التغطية والتفصيل والتبديع  
هو ان نصادف عامياً يعتقد ان استحقاق الامامة فى اهل البيت وان المستحق  
هو اليوم المنتصى لما منهم وان المستحق لما فى العصر الاول كان هو على رضى  
الله عنه فُلُغ عنها بغير استحقاق وزعم مع ذلك ان الامام معصوم عن الخطأ  
والزلل فانه لا بد ان يكون معصوما ومع ذلك فلا يستجل سفك دماءنا  
ولا يعتقد كبرنا ولكنه يعتقد فينا انا اهل البقي زلت بصائرنا عن درك  
الحق خطأ او عدلنا عن اتباعه عناداً ونكراً فهذا الشخص لا يستباح سفك  
دمه ولا يحكم بكفره بهذه الاقوال (vol. 728) بل يحكم بكفره ضالاً مبتدعاً  
فيُزجر عن ضلاله وبدعه بما يقتضيه رأى الامام فانما ان يحكم بكفره ويستباح  
دمه بهذه المقالات فلا وهنا انما يقتصر على تفصيله اذا لم يعتقد شيئاً مما  
حكينا من مذهبهم فى الالهيات وفى امور المحشر والنشر ولكنه لم يعتقد فى  
جميع ذلك الا ما نعتق وانما تميز<sup>(٢)</sup> عنا بالقدر الذى حكيناه الآن، فان قيل  
هلا كثرتموه بقولهم ان مستحق الامامة فى الصدر الاول كان علياً دون ابى  
بكر ومن بعدك فانه تُقع بالباطل وفى ذلك خرق لاجماع اهل الدين -  
قلنا لا ننكر ما فيه من الضعف على خرق الاجماع ولذلك ترقينا من التغطية  
المجردة التى نطلقها وتنقصر عليها فى الفروع فى بعض المسائل الى التفصيل  
والتفسيق والتبديع ولكن لا ننهى الى التكثير فلم يبق لنا ان خارق الاجماع  
كافر بل الخلاف قائم بين المسلمين فى ان الحجّة هل تقوم بمجرد الاجماع  
وقد ذهب النظام وطائفته الى إنكار الاجماع وانه لا تقوم به حجّة اصلاً فمن  
التبس عليه هذا الامر لم نكفره بسببه واقصرنا على تخطئته وتفصيله، فان  
قيل وهلا كثرتموه لقولهم ان الامام معصوم والعصمة عن الخطأ والزلل  
وصغير المآثم وكبرها من خاصية النبوة فكانهم أثبتوا خاصية النبوة لغير النبي

سلم - قلنا هذا لا يوجب الكفر وإنما الموجب له ان ينسب النبوة لغيره  
 بعد وقد ثبت انه خاتم النبيين او ينسب لغيره منصب النسخ لشرعيته  
 (fol. 73a) فأما العصبة فليست خاصية النبوة ولا إنباتها ككتابات النبوة فلقد  
 قالت طوائف من اصحابنا العصبة لا تثبت للنبي من الصفات واستدلوا عليه  
 بقوله تعالى<sup>(١)</sup> وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى وبجمله من حكايات الانبياء فمن يعتقد  
 في فاسق انه مطيع ومعصوم عن الفسق لا يزيد على من يعتقد في مطيع انه  
 فاسق ومتهلك في الفساد ولو اعتقد انسان في عدل انه فاسق لم يزد على  
 تخلفته من اعتقد في غير معصوم انه معصوم كيف يحكم بكفره نعم يحكم  
 بحبائه واعتقاده امرا يكاد يخالف المشاهد من الاحوال وامرا لا يدل عليه  
 نظر العقل ولا ضرورته، فان قيل فلو اعتقد معتقد فسق ابي بكر وعمر  
 رضى الله عنهما وطائفة من الصحابة فلم يعتقد كفرهم فهل تحكمون بكفره -  
 قلنا لا تحكم بكفره وإنما تحكم بنفسه وضلاله ومخالفته لاجماع الامة وكيف  
 تحكم بكفره ونحن نعلم ان الله تعالى لم يوجب على من قذف محصنا بالزنا الا  
 ثمانين جلدة<sup>(٢)</sup> ونعلم ان هذا الحكم يشتمل كافة المخلق ويعتبر على وتيرة واحدة  
 وانه لو قذف قاذف ايا بكر وعمر رضيهما بالزنا لما زاده على اقامة حد الله  
 تعالى المنصوص عليه في كتابه ولم يدعوا لانفسهم التمييز بخاصة في الخروج  
 عن مقتضى العموم، فان قيل فلو صرح مصريح بكفر ابي بكر وعمر رضيهما ينبغي  
 ان ينزل منزلة من لو كفر شخصا آخر من احاد المسلمين او القضاة والائمة  
 من بعدهم - قلنا هكذا نقول فلا يفارق تكفيرهم تكفير غيرهم من احاد الامة  
 والقضاة (fol. 73b) بل افراد المسلمين المعروفين بالاسلام الا في شيئين<sup>(٣)</sup> احدهما  
 في مخالفة الاجماع وخرقوا فان مكفرهم حرة<sup>(٤)</sup> ربما لا يكون خارقا لاجماع  
 معتد به الثاني انه ورد في فهم من الوعد بالجنة والثناء عليهم والحكم بصحة  
 دينهم وثبات يقينهم<sup>(٥)</sup> وتقدمهم على سائر المخلق اخبار كثيرة فثابت ذلك ان  
 بلغته الاخبار واعتقد مع ذلك كفرهم فهو كافر لا بتكفيره اياهم ولكن بتكذيبه

(١) 20, 119. (٢) 24, 4. (٣) سنن (٤) Zweifelhaft; Hschr. حرة (٥) سم

رسول الله صلّم ومن كذّبه بكلمة من أقاويله فهو كافر بالاجماع ومهما قُطِع  
النظر عن التكذيب في هذه الاخبار وعن خرق الاجماع نزل تكفيرهم منزلة  
[تكفير] سائر القضاة والائمة وآحاد المسلمين، فان قيل فاقولكم فيمن يكفر  
مسلمًا هو كافر ام لا - قلنا ان كان يعرف ان معتقه التوحيد وتصدق  
الرسول صلّم الى سائر المعتقدات الصحيحة فمهما كَفَر به المعتقدات فهو  
كافر لانه رأى الدين الحق كرا وباطلا فاما اذا ظن انه يعتقد تكذيب  
الرسول او نفى الصانع او تنفيتها او شيئا مما يوجب التكفير فكفره بناء على  
هذا الظن فهو محطى<sup>(١)</sup> في ظنه المخصوص بالشخص صادق في تكفير من يعتقد  
ما يظن انه معتقد هذا الشخص وظن الكفر بمسلم ليس بكفر كما ان ظن  
الاسلام بكافر ليس بكفر فمثل هذه الظنون قد يخطئ ويصيب وهو جهل  
بمال شخص من الاشخاص وليس من شرط دين الرجل ان يعرف اسلام  
كل مسلم وكفر كل كافر بل ما من شخص يُقرض الا ولو جهله لم يضره في  
(Bibl. 74a) دينه بل اذا آمن شخص بالله ورسوله وواظب على العبادات ولم  
يسمع اسم ابي بكر وعمر ومات قبل السماع مات مسلماً فليس الايمان بهم من  
اركان الدين حتى يكون الغلط في صفاتهم موجبا للانسلاخ من الدين وعند  
هذا ينبغي ان يقبض عنان الكلام فان الغوص في هذه المفاسد يفضي الى  
اشكالات وإثارة تعصبات وربما لا يذعن جميع الاذهان لقبول الحق المؤيد  
بالبرهان لشدة ما ترسخ فيها من المعتقدات المألوفة التي وقع النشوء<sup>(٢)</sup> عليها  
والتحق بحكم استمرار الاعتياد بالاخلاق الغريزية التي يتعذر ازالتها وبالحجة  
القول فيها يوجب الكفر والتبرؤ وما لا يوجبه لا يمكن استيفاء في اقل من  
مجلد<sup>(٣)</sup> وذلك عند ايجار الاختصار فيه فلنقتصر في هذا الكتاب على الفرض  
المهم، المرتبة الثانية المغالات الموجهة للتكفير وهي ان يعتقد ما ذكرناه ويريد  
عليه فيعتقد كفرنا واستباحة اموالنا وسفك دماءنا فهذا يوجب التكفير لا محالة

(١) محط (٢) السور

(٣) Hier schwebt ihm wohl das zu verfassende

لأنهم عرفوا أننا نعتقد أن للعالم صانعا واحدا قادرا عالما مريدا متكلما سميعا بصيرا ليس كمثل شيء وإن رسوله محمد بن عبد الله صلّم صادق في كل ما جاء به من المحشر والنشر والقيامة والحجّة والنار وهذه الاعتقادات هي التي تدور عليها صحّة الدين فمن رآها كرها فهو كافر لا محالة فإن انضاف إلى هذا شيء مما حكى من معتقداتهم من إثبات إلهين وإنكار المحشر والنشر وحمود الحجّة والنار والقيامة فكل واحد من هذه المعتقدات موجبة للتكفير (fol. 74b) صدر منهم أو من غيرهم، فإن قيل لو اعتقد معتقد وحدانية الألّه ونفى الشرك ولكنه تصرّف في أحوال النشر والمحشر والحجّة والنار بطريق التأويل للتفصيل دون إنكار الأصل بل اعترف بأن الطاعة وموافقة الشرع وكف النفس عن المحرمات والهوى سبب يفضي إلى السعادة وإن الاسترسال على ١٠ الهوى ومخالفة الشرع فيما أمر ونهى يسوق صاحبه إلى الشقاوة ولكنه زعم أن السعادة عبارة عن لذة روحانية تريد لنفها على اللذة الجسمانية المحاصلة من المطعم والمنكح الذين تشترك فيهما البهائم ويتعلّى عنهما رتبة الملائكة وإنما نيك السعادة اتصال بالجواهر العقلية الملكيّة وإبتهاج بنيل ذلك الكمال واللذات الجسمانية محفّرة وأشياء راذلة <sup>(١)</sup> بالإضافة إليها وإن الشقاوة كون العبد محجوبا ١٥ عن ذلك الكمال العظيم محلّه الرفيع شأنه مع التشوّق إليه والشغف به وإن ألم ذلك يستحقّر معه ألم النار الجسمانية وإن ما ورد في القرآن مثله ضرب لعوام المخلق لما قصر فهمهم عن درك تلك اللذات فإنه لو تعدّى النبي في ترغيبه وترهيبه إلى غير ما ألفوه وتشوّقوا إليه وفزعوا منه لم يبيعت دواعيم للطلب والهرب فذكر من اللذات اشرفها عندهم وهي المدركات بالحواس من ٢٠ المحور والتصور إذ تحظى بها <sup>(٢)</sup> حاسة البصر ومن المطاعم والمنائح إذ تحظى بها القوة الشهوانية وما عند الله لعباده الصالحين خير من جميع ما أعربت عنه العبارات ونهت عليه ولذلك قال تعالى فيها حكى عنه <sup>(٣)</sup> النبي صلّم أعددت

(١) الكمال؛ diese Wortgruppe steht in der Hschr. nach الكمال und ist nach Ansicht Prof. Snouck's hierher zu versetzen. (٢) ادخلها (٣) مه

لعبادى (fol. 75a) الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وكل ما يُدرك من الجسائيات فقد خطر على قلب بشر او يمكن إخطاره بالقلب وزعم هذا القائل ان المصلحة الداعية الى التمثيل للذات والآلام بالمألوف منها عند العلم كالمصلحة فى الالفاظ الدالة على التشبيه فى صفات الله تعالى وانه لو كُشف لم الغطاء ووُصف لم جلال الله الذى لا تحيط به الصفات والاسماء وقيل لم صانع العالم موجود ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم ولا هو متصل بالعالم ولا هو منفصل عنه ولا هو داخل فيه ولا خارج عنه وان الجهات محصورة فى سث وان سائر الجهات فارغة منه وليس شغلا لواحد منها فلا داخل العالم به مشغول ولا خارج العالم عنه مشغول ١٠ كبادر المخلق الى إنكار وجوده فان عقولهم لا تقوى على التصديق بوجود موجود يردّه الاوهام والمحاسن فذكر لم ما يشير الى ضروب التمثيل ليتضح فى نفوسهم التصديق باصل الوجود فيفسارعون الى امثال الاوامر تعظيما له وإلى الانزجار عن المعاصى مهابة منه فبين هذا مهاج - قلنا اما القول بالالهية فكفر صريح لا يتوقف فيه ولما هذا فربما يتوقف فيه الناظر ويقول اذا اعترفنا ١٥ باصل السعادة والشقاوة وكون الطاعة والمنصية سبيلا اليهما فالنزاع فى التفصيل كالنزاع فى مقادير الثواب والعقاب وذلك لا يوجب تكفيرا فذلك النزاع فى التفصيل، والذي نختاره ونقطع به انه لا يجوز التوقف فى (fol. 75b) تكفير من يعتقد شيئا من ذلك لانه تكذيب صريح لصاحب الشرع وللجميع كلمات القرآن من اولها الى آخرها فوصف الجنة والنار لم يتفق ذكره مرة واحدة او مرتين ولا جرى بطريق كتابة او توسع وتجاوز (١) بل بالفاظ صريحة لا يُتارى فيها ولا يُستراب وان صاحب الشرع اراد بها المفهوم من ظاهرها فالمصير الى هذا تكذيب وليس بتأويل فهو كفر صريح لا يتوقف فيه اصلا ولذلك نعلم على القطع انه لو صرح مصرح بانكار الجنة والنار والمحور والقصور فيما بين الصحابة لبادروا الى قتله واعتقدوا ذلك منه تكديبا لله



ولرسوله، فان قيل لعلهم كانوا يفعلون<sup>(١)</sup> ذلك ويبالغون فيه حسب آداب  
التصريح به اذ مصلحة العامة تقتضي ان لا يجرى الخطاب معهم الا بما يليق  
بافهامهم ويؤثر في نفوسهم وإثارة<sup>(٢)</sup> دواعيهم وإذا رُفِعت عن نفوسهم هذه  
الظواهر وفصرت عقولهم عن درك اللذات العقلية أنكروا الاصل وجمعوا  
الثواب والعقاب وسقط عنهم تمييز الطاعة عن العصيان والكفر عن الايمان •  
— قلنا فقد اعترفت باجماع الصحابة على [تكفير] هذا الرجل وقته لانه  
مصرّح به ونحن لم نزد على ان المصرّح به يكثر يجب قتله وقد وقع الاتفاق  
عليه وبقي قولكم ان سبب تكفيرهم مراعاة مصلحة العالم وهنا وهم وظن  
محض لا يغني عن الحق شيئا بل نعلم قطعاً انهم كانوا يعتقدون ذلك  
تكديماً لله تعالى ولرسوله ودّاً لما ورد به الشرع ولم يدفعه العقل، فان قيل<sup>١٠</sup>  
فهلاً سلكتم هذا المسلك في التمثيلات الواردة في صفات الله تعالى من آية  
الاستواء (Sot. 70a) وحديث التزول ولفظ القتم ووضع الجبار قدمه في النار<sup>(٣)</sup>  
ولفظ الصورة في قوله عليه السلام ان الله خلق آدم عم على صورته الى  
غير ذلك من اخبار لعلها تريد على الف وانتم تعلمون ان السلف الصالحين  
ما كانوا يؤثرون هذه الظواهر بل كانوا يحرمونها على الظاهر ثم انكم لم تكفروا<sup>١٥</sup>  
منكر الظواهر ومؤولها بل اعتقدتم التأويل وصرحتم به — قلنا كيف تستنبط<sup>(٤)</sup>  
هذه الموازنة والقرآن مصرّح بأنه<sup>(٥)</sup> ليس كَيْثَلُهُ شَيْءٌ والاخبار الدالة عليه  
اكثر من ان تحصى ونحن نعلم انه لو صرح مصرّح فيها بين الصحابة بان الله  
تعالى لا يجويه مكان ولا يحده زمان ولا يمسّ جسماً ولا ينفصل عنه بمسافة  
مقدرة وغير مقدرة ولا يعرض له انتقال ورجعة وذهاب وحضور وأقول<sup>٢٠</sup>  
وانه يستحيل ان يكون من الآقلين والمتفلقين والمتمكنين الى غير ذلك من  
نفي صفات التشبيه لرأوا ذلك عين التوحيد والتثنية ولو أنكروا المحور والتصور  
والانهار والاشجار والزمانية<sup>(٦)</sup> والنار لعدّ ذلك من انواع الكذب والانكار

(١) Gl.-Text يصرحون (٢) وإثارة (٣) Vgl. Vorlesungen über den Islam 126f.

والزمانية (٤) حسب (٥) 42 B. (٦) والزمانية

ولا مساواة بين الدرجتين وقد نبهنا على الفرق في باب الرد عليهم في مذهبه  
 بوجهين آخرين أحدهما ان الالفاظ الواردة في الحشر والنشر والمجنة والنار  
 صريحة لا تأويل لها ولا معدل عنها الا بتعطيلها وتكذيبها والالفاظ الواردة  
 في مثل الاستواء والصورة وغيرها كتابات وتوسعات على اللسان تحمل  
 التأويل في وضعه، والآخر ان البراهين العقلية تدفع اعتقاد التشبيه والتزول  
 والمحركة والتمكن من المكان وتدل على استحالتها دلالة لا يتجارى فيها ودليل  
 العقل لا يُجمل وقوع ما وُعد به من (801. 782) المجنة والنار في النار الآخرة  
 بل القدرة الازلية محيطة بها مستولية عليها وهي امور ممكنة في نفسها ولا  
 تنقاصر القدرة الازلية عما له نعت<sup>(١)</sup> الإمكان في ذاته فكيف تشببه هنا بما  
 ١٠ ورد من صفات الله تعالى ومساو هذا الكلام يتقاضى بك جملة من اسرار  
 الدين ان شرعنا في استنصافها ورغبنا في كشف غطاها واذا ورد ذلك  
 معترضا في سياق الكلام غير مقصود في نفسه فلنقتصر على هذا القدر الذي  
 انطوى في هذا الفصل ولنشتغل بما هو الأهم من مقاصد هذا الكتاب وقد  
 بينا في هذا الفصل من يكفر منهم ومن لا يكفر ومن يفضل ومن لا يفضل،  
 ١٥ الفصل الثاني في احكام من قضى بكفره منهم والقول الوجيز فيه انه يسلك  
 بهم مسلك المرتدين في النظر في الدم والمال والنكاح والذبيحة ونفوذ  
 الأفضية وقضاء العبادات، اما الارواح فلا يسلك بهم مسلك الكافر الاصل  
 اذ يفتخر الامام في الكافر الاصل بين اربع خصال بين المنة والفناء  
 والاسترقاق والقتل ولا يفتخر في حق المرتد بل لا سبيل الى استرقاقهم<sup>(٢)</sup>  
 ٢٠ ولا الى قبول المجرة منهم ولا الى المنة والفناء<sup>(٣)</sup> وتقريره وانما الواجب  
 قتله وتطهير وجه الارض منه هذا حكم الذين يُحكم بكفرهم من الباطنية وليس  
 يختص جواز قتلهم ولا وجوبه بجمالة قتالهم بل نفتالم<sup>(٤)</sup> ونسلك دماءهم فانهم  
 معها اشتغلوا بالقتال جاز قتلهم وان كانوا من الفرقة الاولى التي لم يحكم فيهم  
 بالكفر وهو انهم عند القتال يلتحقون باهل البغي والباغي يُقتل ما دام مقبلا

(١) صعب

(٢) So Fatal.

(٣) والعدى

(٤) مسلم

على القتال وإن كان مسلماً إلا أنه إذا أدير وولى لم يتبع مدبرهم (fol. 77a) ولم يوقف على جريحهم أما من حكمنا بكرهم فلا يتوقف في قتلهم إلى نظائرهم بالقتال ونظائرهم على النصال، فإن قيل هل يقتل صبيانهم ونساؤهم قلنا أما الصبيان فلا فإنه لا يؤخذ الصبي وسيأتي حكمهم وأما النساء فأتا قتلهن منها صرحن بالاعتقاد الذي هو كثر على مقتضى ما قرأناه فإن المرتدة مقتولة عندنا بجموع قوله صلعم<sup>(١)</sup> من بدل دينه فاقتلوه نعم للامام أن يتبع فيه موجب اجتهاده فإن رأى أن يسلك فيهم مسلك أبي حنيفة ويكف عن قتل النساء فالمسئلة في محل الاجتهاد ومهما بلغ صبيانهم عرضا الاسلام عليهم فإن قبلوا قيل اسلامهم وركبت السيوف عن رقابهم الى قترها وإن اصرروا على كفرهم متفيلين<sup>(٢)</sup> فيه آباءهم<sup>(٣)</sup> مددنا سيوف الحق الى رقابهم وسلكنا بهم ١٠ مسلك المرتدين، وأما الاموال فتحكمها حكم اموال المرتدين فأوقع الظفر به من غير ايجاف الخيل والركاب فهو في كمال المرتد فيصرفه امام الحق على مصارف الله على التفصيل الذي اشتمل عليه قوله تعالى<sup>(٤)</sup> ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول الآية وما استولينا عليه بايجاف خيل وركاب فلا يبعد أن يسلك به مسلك الغنائم حتى يُصرف الى مصارفها كما ١٥ اشتمل عليه قوله تعالى<sup>(٥)</sup> وأعلموا أنها غنيمت من شيء فإن الله خمس الآيات وهنا اخذ مسالك الفقهاء في المرتدين وهو أولى ما يقتضى به في حق هؤلاء وإن كان الاقوال مضطربة فيه ومما يتعلق بالمال انهم اذا ماتوا لا يتوارثون فلا يرث بعضهم بعضا ولا يرثون من الحقيقين ولا يرث الحق مالهم اذا كان بينهم قرابة بل ولاية الوراثة منقطعة بين (fol. 77b) الكفار والمسلمين، وأما ٢٠ ابضاع نساءهم فانها محرمة فكلا لا يحل نكاح مرتدة لا يحل نكاح باطنية معتقة لما حكمنا بالتكفير بسببه من المفالات الشيعية التي فصلناها ولو كانت متدنية ثم تلقفت مذهبهم انفسخ النكاح في الحال ان كان قبل المسيس ويوقف على

(١) Vgl. Muh. Studien II 216.

(٢) مؤلفين؛ مسلم (٣)

(٤) 59, 7.

(٥) 8, 42.

انقضاء العدة بعد المسيس فان عادت الى الدين الحق وانسلخت عن المعتقد الباطل قبل نصرته العدة بقضاء مدتها استمرّ النكاح على وجهه وان اصررت واستمرت حتى انقضت المدة ونصرت المدة بين<sup>(١)</sup> انقضاء النكاح من وقت الردّة، ومهما تزوّج الباطني المحكوم بكفره بامرأة من اهل الحق او من اهل دينه فالنكاح باطل غير منعقد بل نصرفه في ماله بالبيع وسائر العقود مردود فان الذي اختارناه في التنوي الحكم بزوال ملك المرتدين بالردّة، ويتصل بتحريم المناكحة تحريم الذبائح فلا تحلّ ذبيحة واحد منهم كما لا تحلّ ذبيحة الجوسى والزندقين فان الذبيحة والمناكحة متعاضبان وهما محرمتان<sup>(٢)</sup> في حق سائر اصناف الكفار الا اليهود والنصارى لان ذلك تخفيف في حقهم لانهم اهل كتاب انزله الله تعالى على<sup>(٣)</sup> نبي صادق ظاهر الصدق مشهور الكتاب واما افضية حكمهم<sup>(٤)</sup> فباطلة غير نافذة وشهادتهم مردودة فان هذه امور يشترط الاسلام في جميعها فمن حكم بكفره من جعلهم لم نصح منه هذه الامور بل لا نصح عبادتهم ولا بنقض صيامهم وصلاتهم ولا بتأدي<sup>(٥)</sup> حجهم وزكاتهم ومهما تابوا وتبرؤوا<sup>(٦)</sup> عن معتقدهم وحكمنا بجهنم توبتهم وجب عليهم قضاء جميع العبادات التي فانت والتي اُدرّيت في حالة الكفر كما يجب ذلك (fol. 78a) على المرتد فهنا هو القدر الذي اردنا ان ننبيه عليه من جملة احكامهم، فان قيل ولما ذا حكمتم بالحقاقهم بالمرتدين والمرتد من التزم بالدين الحق ونطوّفه ثم نزع عنه مرتباً ومنكراً له وهؤلاء لم يلزموا الحق قط بل وقع نشوءهم على هذا المعتقد فهلاًّ المحتسوم بالكافر الاصلي - قلنا ما ذكرناه واضح في الذين اتحلوا اديانهم وتحولوا اليها معتقدين لما بعد اعتقاد نقيضها او بعد الانفكاك عنها واما الذين نشئوا على هذا المعتقد سماعاً من آبائهم فهم اولاد المرتدين لان آبائهم وآباء آبائهم لا بد ان يفرض في حقهم تحلل هذا الدين بعد الانفكاك عنه فانه ليس معتقداً يستند الى نبي وكتاب منزل كاعتقاد اليهود

(١) من (٢) عرمان (٣) Hier folgt ein unklaros Wort (هم) das gestrichen zu sein scheint. (٤) احكامهم (٥) مادي (٦) ومساوا

والتصارى بل هي (١) من البدع المحدثه من جهة طوائف من الملعنة والزنادقة في هذه الاعصار القريبه المتراخية (٢) وحكم الزنديقي ايضا حكم المرتد لا يفارقه في شيء اصلا وانما يبقى النظر في اولاد المرتدين وقد قيل فيهم انهم اتباع في الردة كالولاد الكفار من اهل المحرب واهل الذمة وعلى هذا فان بلغ طولب بالاسلام والا قتل ولم يُعرض منه بالمجزية ولا ضرب الرق وقيل انهم كالالكفار الاصليين اذ ولدوا على الكفر فاذا بلغوا وانثروا الاستمرار على كفر آبائهم جاز تقريرهم بالمجزية وضرب الرق عليهم، وقيل انه يحكم باسلامهم لأن المرتد مؤاخذ بعلائق الاسلام فاذا بلغ ساكنا تحكم الاسلام يستمر الى ان يُعرض عليه الاسلام فان نطق به فذاك وان اظهر كفر ابويه عند ذلك حكمنا بردته في الحال، وهذا هو المختار عندنا في صبيان الباطنية فان علقه ١٠ من (fol. 78b) علائق الاسلام كافية للحكم باسلام الصبيان وعلقه الاسلام باقية على كل مرتد فانه مؤاخذ باحكام الاسلام في حال ردته وقد قال صلعم (٣) كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه فيحكم باسلام هؤلاء ثم اذا بلغوا كشف لهم عن وجه الحق ونهوا عن فضاخ مذهب الباطنية وذلك يكشف للمصنف الى ما اوحى ما يقدر واسرع ما ينتظر فان أبي ١٥ الأدين آباه فعند ذلك يحكم بردته من وقته ويسلك به مسلك المرتدين،

الفصل الثالث في قبول توبتهم وردتها وقد امكننا هؤلاء بالمرتدين في سائر الاحكام وقبول التوبة من المرتد لا بد منه بل الأولى ان لا يبادر الى قتله الا بعد استنابته وعرض الاسلام عليه وترغيبه فيه وامّا توبة الباطنية وكل زنديق مستتر بالكفر يرى النقية (٤) ديناً ويعتقد النفاق واظهار خلاف ٢٠ المعتقد عند استشعار الخوف حقاً ففي هذا خلاف بين العلماء ذهب زاهيون الى قبولها لقوله صلعم (٥) اُمرتُ ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله

(١) So Fernin, mit Voraussetzung von بدعة (٢) المراجعة (٣) Muwaḥḥa (Kairo 1279/80) II 36, Muslim V 278. (٤) الممه (٥) Buch. K. al-t'ūḡiṣiān nr. 2 (ed. Juynebolli IV 421).

فإذا قالوا عَصِمَ مِنِّي دِمَائِهِمْ وَأَمْوَالُهُمْ أَلَا يَحْتَجُّهَا وَلَآنَ الشَّرْعَ أَنَّمَا بَنَى الدِّينَ  
 عَلَى الظَّاهِرِ فَنَحْنُ لَا نَحْكُمُ إِلَّا بِالظَّاهِرِ وَإِلَهُهُ يَتَوَلَّى السَّرَائِرَ وَالِدَّلِيلَ عَلَيْهِ أَنَّ  
 الْمَكْرَهَ إِذَا اسْلَمَ تَحْتَ ظِلَالِ السُّيُوفِ وَهُوَ خَائِفٌ عَلَى رُوحِهِ نَعْلَمُ بِقَرِينَةِ حَالِهِ  
 أَنَّهُ مُضْهِرٌ غَيْرٌ مَا يُظْهِرُهُ فَنَحْكُمُ بِإِسْلَامِهِ وَلَا نَتَلَفَتُ إِلَى الْمَعْلُومِ بِالْقَرَائِنِ مِنْ  
 سَرِيرَتِهِ وَبَدَّلَ عَلَيْهِ أَيْضًا مَا رَوَى <sup>(١)</sup> أَنَّ أُسَامَةَ قَتَلَ كَافِرًا فَسَلَّ عَلَيْهِ السُّيُوفَ  
 بَعْدَ أَنْ تَلَفَّظَ بِكَلِمَةِ الْإِسْلَامِ فَاشْتَدَّ ذَلِكَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ أُسَامَةُ  
 (fol. 79a) أَنَّمَا قَالَ ذَلِكَ فَرَقًّا مِنَ السُّيُوفِ فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَلَّا شَقَقْتَ عَنْ قَلْبِهِ  
 مِنْهَا بِهِ عَلَى أَنْ الْبَوَاطِنُ لَا تَطَّلِعُ عَلَيْهَا الْمُخْلَاقُ وَأَنَّمَا مَنَاطُ التَّكْلِيفِ الْأُمُورُ  
 الظَّاهِرَةُ وَبَدَّلَ عَلَيْهِ أَيْضًا أَنَّ هُنَا صَنَفٌ مِنَ أَصْنَافِ الْكُفَّارِ وَسَائِرِ أَصْنَافِ  
 ١٠ الْكُفَّارِ لَا يَسُدُّ عَلَيْهِمْ طَرِيقَ التَّوْبَةِ وَالرَّجُوعِ إِلَى الْحَقِّ فَكَذَلِكَ هَاهُنَا، وَذَهَبَ  
 ذَاهِبُونَ إِلَى أَنَّهُ لَا يَقْبَلُ تَوْبَتَهُ وَزَعَمُوا أَنَّ هَذَا الْبَابَ لَوْ فَتِحَ لَمْ يُمْكِنَ حَسْمُ  
 مَا دَنَاهُمْ وَقَعَ غَائِلُهُمْ فَإِنَّ مِنْ سِرِّ عَقِيدَتِهِمُ التَّنَدُّينَ بِالتَّقِيَّةِ وَالِاسْتِسْرَارِ بِالْكَفْرِ عِنْدَ  
 اسْتِسْعَارِ الْخَوْفِ <sup>(٢)</sup> فَلَوْ سَلَكْنَا هَذَا الْمَسْلَكَ لَمْ يَعْجِزُوا عَنِ النُّطْقِ بِكَلِمَةِ الْحَقِّ  
 وَإِظْهَارِ التَّوْبَةِ عِنْدَ الظُّفْرِ بِهِمْ فَيُلْهِجُونَ بِذَلِكَ مُظْهِرِينَ وَيَسْتَهْزِئُونَ بِأَهْلِ الْحَقِّ  
 ١٥ مُضْهِرِينَ وَأَمَّا الْخَبَرُ فَاتِّمَامُهُ وَرَدُّهُ فِي أَصْنَافٍ مِنَ الْكُفَّارِ دِينُهُمْ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ  
 التَّصْرِيحُ بِمَا يَخَالِفُهُ وَإِنْ مِنَ التَّزَمُّ الْإِسْلَامَ ظَاهِرًا صَارَ تَارِكًا لِلتَّهْوُدِ وَالتَّنَصُّرِ هُنَا  
 مَعْتَقَدُهُمْ وَلِذَلِكَ نَرَاهُمْ يَقْطَعُونَ إِرْبًا إِرْبًا بِالسُّيُوفِ وَهُمْ مَصْرُوفُونَ عَلَى كَثْرَتِهِمْ  
 وَلَا يَسْجُحُونَ فِي مُوَافَقَةِ الْمُسْلِمِينَ بِكَلِمَةٍ <sup>(٣)</sup> فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنْ دِينِهِ أَنَّ النُّطْقَ  
 بِكَلِمَةِ الْإِسْلَامِ غَيْرُ تَرْكٍ لِدِينِهِ بَلْ دِينُهُ أَنَّ ذَلِكَ عَيْنُ دِينِهِ فَكَيْفَ نَعْتَقِدُ  
 ٢٠ تَوْبَتَهُ مِمَّا هُوَ عَيْنُ دِينِهِ وَالتَّصْرِيحُ بِهِ وَفَاءً لَشَرَطِ دِينِهِ كَيْفَ يَكُونُ تَرْكًا لِلدِّينِ،  
 هُنَا مَا ذَكَرَ مِنَ الْجَائِزِينَ وَقَدْ اسْتَقْصَيْنَا ذَلِكَ فِي كِتَابِ شِفَاءِ الْعَلِيلِ فِي  
 أَصُولِ الْفَقْهِ وَنَحْنُ الْآنَ نَقْتَصِرُ عَلَى ذِكْرِ مَا نَخْتَارُهُ فِي هَذِهِ الْفِرْقَةِ الَّتِي فِيهِمُ الْكَلَامُ

(١) Ibn Sa'd II, 1 86, 24 und die Anmerkung Horowitz' zur Stelle; Abū 'Aṣīm al-nabīl, Kit. al-dijāt (Kairo 1323) 12ff. Und al-gāba I 65. (٢) Vgl. ZDMG, 60, 213 ff. (٣) كلمة الشهادة

فنقول للتائب من هذه الضلالة احوال الحالة الاولى ان يتسارع الى اظهار التوبة واحد منهم من غير قتال ولا إرهاب واضطرار (fol. 70b) ولكن على سبيل الايثار والاختيار متبرعا به ابتداء من غير خوف واستشعار هذا ينبغي ان يُقْلَع بقبول توبته فانما ان نظرنا الى ظاهر كلمته صلتها موافقة لعبت الاسلام وان نظرنا الى سريره كان الغالب انها على مطابقة اللسان وموافقته ° فانما لم نعرف الآن له باعفا على التقية وانما المباح عندهم اظهار تقيض المعتد تقية عند تحقيق الخوف فانما في حالة الاختيار فهو من الخش الكبار ويُعْضَد ذلك بأمر كلّي وهو انه لا سبيل الى حسم باب الرشد عليهم فك من طمى ينفذد بتخيّل باطل ويفتّر<sup>(١)</sup> برأى قائل<sup>(٢)</sup> ثم ينه من نفسه او ينيه منه لما هو الحق فيؤثر الرجوع اليه والشروع فيه بعد التزوع<sup>(٣)</sup> عنه فلا . سبيل الى حسم مسلك الرشاد على ذوى الضلال والعناد ، الحالة الثانية ان يسلم تحت ظلال السيوف ولكنه من جملة عوامهم وجهالم لا من جملة دعاتهم وضالمهم فهنا ايضا يقبل توبته فمن لم يكن مترشحا للدعوة فضرر كره مقصور عليه في نفسه ومهما اظهر الدين احتمل كونه صادقا في إسراره واظهاره والعامى المجاهل يظن ان التليس بالاديان والعقائد مثل المواصلات والمعافاة ١٥ الاختيارية فيصلها مرة بحكم المصلحة وقطعها اخرى وباطنه يوافق الظاهر فيها يتعاطاه من التزام وإعراض ولذلك ترى من يُسَي من العيد والاماء من بلاد الكفر الى دار الاسلام يدينون بدينهم معتقدين وشاكرين ه على ما اتاح<sup>(٤)</sup> لهم من الرشد ورض عنهم من ضرر الكفر والنّى ولو سُئِلوا عن السبب في تبديل الدين واظهار الحق المبين على الباطل لم يعرفوا ٢٠ له سببا الا موافقة السادة على وفق مصلحة الحال ثم ذلك يؤثر في باطن عقائدهم كما نرى ونشاهد فاذا عرّف ان العاقب سريع التقلب فنصدق في انقلابه الى الحق كما نصّقه في إضرابه عنه اذا اظهر من معتقده خلاف الحق فانما يَبَيّن أن نُفَضّى<sup>(٥)</sup> عن كافر مستمر ولا نقله بل تتعاضى عنه او نهجم على

نصى (٥) الماح (٤) الروع (٣) قائل (٢) وسر (١).

قتل مسلم ظاهراً أو باطناً أن كان مضراً لما يظهر وليس في التغاضي<sup>(١)</sup> عن كفر كافر ليست له دعوة تنتشر وليس فيه شرّ يتعدى كبير مخطور فكم متناً عن الكفار وأغضينا<sup>(٢)</sup> عنهم ببذل الدينار فليس ذلك ممتهناً أما إتمام الخطر في قتل من هو مسلم ظاهراً ويحتمل أن يكون مسلماً باطناً احتمالاً قوياً فمخطور، الحالة الثالثة أن نظفر بواحد من دعاتهم ممن يُعرف منه أنه يعتقد بطلان مذهبه ولكنه يتصله غير معتقد له ليتوصل إلى استعماله المخلوق وصرف وجوههم إلى نفسه طالباً للرياسة وطعاً في حطام الدنيا هذا هو الذي ينبغي<sup>(٣)</sup> شره والأمر فيه منوط برأى الإمام ليلاحظ قرائن أحواله ويتفرس من ظاهره في باطنه ويستبين<sup>(٤)</sup> أن ما ذكره يكون إذعاناً للحق وإعترافاً به بعد التحقق ١٠ والكشف أو هو نفاق وتقية وفي قرائن الأحوال ما يدل عليه والأولى أن لا يوجب على الإمام قتله لا بحالة ولا أن يحرم قتله بل يفوّض إلى اجتهاده فإن غلب على ظنه أنه سالك منهج التقية فيما آذاه<sup>(٥)</sup> قتله وإن غلب على ظنه أنه تنبّه للحق وظهر له فساد الأقاويل المزخرفة التي كان يدعو إليها قبل توبته وأغضى عنه في الحال وإن بقيت به ريبة وكّل به من يراقب ١٥ أحواله ويتفقد في بواطن أمره ويحكم فيه بموجب ما يتّضح له منه فهنا هو المسلك القصد القريب من الانصاف والبعيد من التعصب والاعتساف،

الفصل الرابع في حيلة الخروج عن أيمانهم وعهودهم إذا عقدوها على المستعجب، فإن قال لنا قائل ما قولكم في عهودهم ومواثيقهم وأيمانهم المعنوية على المستعجبين هل تعتقد وهل يجوز الخنث فيها أم يجب الخنث أو يحرم وإن ١٠ خنث المخالف يلزمه بسببه معصية وكفارة أم لا يلزم وكمن شخص عُقد عليه العهد وأكّدت عليه اليمين فتطوّقه اغتراراً بتغليهم<sup>(٦)</sup> ثم لما انكشف له ضلالم تمّنى اقتضاحهم وانكشف عن عورائهم ولكن منعه الأيمان المغلظة المؤكدة عليه فالحاجة ماسة إلى تعليم الحيلة في الخروج عن تلك الأيمان - فنقول الخلاص من تلك الأيمان ممكن ولها طرق تختلف باختلاف الأحوال والألفاظ، الأولى

مستلهم<sup>(٣)</sup> وسمى<sup>(٤)</sup> سقى<sup>(٥)</sup> وأغصا<sup>(٦)</sup> الساعى<sup>(٧)</sup>



- ان يكون الخالف قد تنبه لخطر اليمين وإمكان اشتغاله على تليس وخداع فذكر في نفسه عقيب ذلك الاستثناء وهو قوله إن شاء الله فلا ينفذ يمينه ولا يمتنع عليه الحنك وإذا حنك لم يلزمه بالحنك حكم أصلاً وهذا حكم كل يمين أُرِدَ بكلمة الاستثناء كقوله والله لأفعلن كذا إن شاء الله وكقوله ان فعلت كذا فزوجتي طالق إن شاء الله وما جرى مجراً، الثاني ان يؤدى<sup>(١)</sup> في يمينه امراً وينوى خلاف ما يلتزم منه (fol. 81a) ويضرب خلاف ما يظهر ويكون الاضرار على وجه يحتمله اللفظ فيؤثر<sup>(٢)</sup> يمينه وبين الله عز وجل فله ان يخالف ظاهر كلامه ويتبع فيه موجب ضميره ونيتة فان قيل الاعتماد في اليمين على نية المستحلف اذ لو عُول على نية الخالف واستثنائه لبطلت الايمان في مجالس القضاء ولم يعجز الخالف بين ايديهم عن اضرار نية وإسرار استثناء<sup>١٠</sup> وذلك يؤدى الى ابطال الحق - قلنا القياس ان يكون التعويل على نية الخالف واستثنائه فانه الخالف والحلف عارض عليه اليمين ولكنه حكم باتباع نية المستحلف مراعاة للحقوق وصيانة لها بحكم الضرورة الداعية اليه وذلك في الحق في التخفيف الموافق للشرع وموارد التوقيف فيه وإما<sup>(٣)</sup> المكره ظلاً أو المخادع عدواناً وغشاً فلا يُعتبر امر الخالف معه في القانون<sup>١٥</sup> القياسى في الاعتبار بجانب الخالف لأن سبب العدول الى اعتبار جانب المستحلف شدة الحاجة وإى حاجة بنا الى تسليط الظلمة على تأكيد اليمين على ضعفاء المسلمين بأنواع الخناع والتليس فيجب الرجوع فيه الى القانون، الثالث ان ينظر الى لفظ الحلف فان قال عليك عهد الله وميثاقه وما أُخِذَ<sup>(٤)</sup> على النيين والصدّيقين من اليهود وإن أظهرت السرّ فانت برىء من الاسلام<sup>٢٠</sup> والمسلمين أو كافر بالله رب العالمين أو جميع أموالك صدقة لا ينفذ بهذه الالفاظ يمين أصلاً فانه ان قال ان فعلت كذا فانا برىء من الاسلام ومن الله ورسوله

(١) Ueber der Linie يقول مورر (٢) فان مل، dabei لا durchgestrichen؛  
 (٣) واحد (٤) واحد  
 der Sinn erfordert

لم يكن هذه مينا لقوله صلعم<sup>(١)</sup> من حلف فليحلف بالله او فليصت والحلف بالله ان يقول تاهه وواهه وما (fol. 81b) يجري مجراه وقد استقصينا صريح الأيمان في فن الفقه وهذه الالفاظ ليست من جملتها وكذا قوله على عهد الله وميثاقه وما اخذه الله على النبيين فانه اذا لم يأخذ الله ميثاقهم وعهده لا يتعقد ذلك بقول غيره والله تعالى لم يأخذ ميثاقهم على كتمان سر الكفار والضلال ولا هنا العهد مماثل عهد الله فلا يلزم به شيء وكذلك لو قال الانسان ان فعلت كذا فامولى صدقة لا يلزمه شيء الا ان يقول فله على أن انصت بآلى وهو بين الغضب والجحاج ويخلص على الرأى المختار كفارة يمين، الرابع ان ينظر الى المحلوف عليه فان كان لفظ المحلف فيه ما حكيناه في نسخة ١٠ عهد وهو قولم تكتم سر ولئى الله وتصره ولا تخالنه فليظهر السر مهما اراد ولا يكون حائثا لانه حلف على كتمان سر ولئى الله تعالى وقد كتمه وإنما الذى افشاء سر عدو الله وكذا قولم تنصر اقاربه واتباعه فكل ذلك يرجع الى ولئى الله ولا يرجع الى من قصده المحلف لانه عدو الله لا وليه فاما اذا عت شخصنا بالاشارة او عرفه باسمه الذى يُعرف به وقال تكتم سرى او قال تكتم ١٥ سر فلان ولئى الله او سر هذا الشخص الذى هو ولئى الله فقد قال قائل لا يحنث عند افشاء السر نظرا الى الصفة وإعراضا عن الاشارة وقال هو كما لو قال بصت منك هذه النجعة والمشار اليه رمكة فانه لا يصح والمختار عندنا ان الحنث يحصل والاشارة المعرفة المعينة التى لا يتطرق اليها الكذب بحال اعلى واغلب<sup>(٢)</sup> من الوصف المذكور كذا على وجه الفصول مع الاستغناء (fol. 82a) وليس هنا كما لو قال والله لاشرين ماء هذه الإداة ولا ماء فيها ان اليمين لا تتعقد لانه لا وجود للمتعلق اليمين وكذلك لو ترك الاضافة الى الإداة وذكر قوله هنا الماء وأشار باليد لم يتعقد لتعلق هاهنا ولو اقتصصر على قوله لا ينشئ سر هذا الشخص او سر زيد انعقد وإن سكنت عن قوله انه ولئى الله

(١) Buch. Kit. al-ajmān wal-nuqūr nr. 4, Muslim IV 100 überall nur ليصت

(٢) واغلب

ومنها انعقدت البين على هذا الوجه فيباح افشاء السر بل يجب افشاء السر  
ثم يلزم الكفارة كفارة يمين ويكفيه ان يطعم عشرة مساكين كل مسكين مئاً  
من الطعام فان عجز عن هذا صيام ثلاثة ايام وأهون الخطب في ذلك ولا  
حاجة الى التأني في طلب المحيلة للخلاص من هذا القدر فانه قريب محتمل  
ثم لا يعصى بالحنث لقوله صلّم من حلف على يمين قرأى غيرها خيراً منها ٥  
فليت الذي هو خير وليكثر عن يمينه ومن حلف على ان يزي ولا يصلي  
وجب عليه الحنث ولزمته الكفارة فهذا جار مجرى ذلك، الخامس اذا ترك  
المخالف النية والاستثناء وترك المُحَلِّف لفظ العهد والميثاق ولفظ ولى الله  
ولّى بأيمان صريحة بالله وتعليق الطلاق والعناق في ماليك الموجودين وزوجاته  
وفيا سيملك من بعد الى آخر عمره وعلق بالحنث لزوم مائة حجة وصيام مائة ١٠  
سنة وصلاة الف الف ركعة والتصنّف بالف دينار وما جرى هذا المجرى  
فطريقه في البين بالله ان يطعم عشرة مساكين او يصوم عند العجز كما سبق  
وهنا ايضا بخلصه عن تعليق الصدقة والحج والصيام والصلاة بالحنث لان  
ذلك يمين غضب ومحاج لا يلزم (Kot. 822) الوفاء بموجه، وأما تعليق الطلاق  
والعتق فيما سيملك من النساء والعبيد والإماء فباطل غير منعقد فليحت ١٥  
ولينكح من شاء متى شاء اذ لا طلاق قبل نكاح ولا عتاق قبل ملك وان كان  
في ملكه رقيق وخاف من عتقه فطريقه ان يبيعه من اهله او من ولىه او  
من صديقه ثم يفشى السر ثم يستعيث الى ملكه بالشرى او الاستيهاب او بما شاء  
ولا يعجز احد عن صديق يثق بصناته وإمانته فيبيعه منه ثم يردّه عليه مهما  
اراد وأما زوجته ان حلف بطلاقها فيخالها بدرهم معها او مع اجنبي (١)  
وفشى السر ثم يحد نكاحها فيأمن لحوق الطلاق بعده، فان قيل ان كان  
قد طلق قبل ذلك تعاليتين ولم يبق له الا طلاق واحدة وفي الخلع ما يجزئها  
عليه الى ان تنكح زوجا غيره فما سيله - قلنا سيله ان يقول مهما وقع عليك  
طلاق فانت طالق قبله ثلثا فمهما حنث لا يقع طلاقه وهذه هي البين الدائرة

التي تُخْلِصُ من الحنك وتمنع وقوع الطلاق، فان قيل فقد اختلف العلماء في ذلك وربما لا يرضى المتوَرِّع انحام شبهة الطلاق - قلنا السائل ان كان مقلداً فعليه تقليد المفتي ومتابعته وعهدة الطلاق يختصّ بنطوقها المفتي دون المقلد وإن كان المفتي مجتهدا فعليه موجب اجتهاده فان أدى اجتهاده الى ذلك لم يمنع وقوع الطلاق فهو غير بين ان يستبدل بها غيرها او يسكت عن افشاء سرِّهم فيترك معتقدهم وليس في السكوت عن افشاء ما قالوه موافقة لهم في الدين بل الموافقة في ان يعتقد ما اعتقدوه وإن يُعَرِّبَ عن اعتقاده (fol. 88a) ويدعو اليه فان صرف ضلالم ظاهرا وباطنا فليس يلزمه ان ينطق بما سمعه منهم اذ ليس يتعيّن حكاية الكفر عن كل كافر، فهذه طرق الحيل في الخروج عن البين وذهب بعض الخائضين في هذا الفن الى ان الايمان الصادرة منهم لا تتعقد بحال وهو كلام يصدر عن قلة البصيرة بالاحكام الفقهية وانما الموافق لتصرف الفقه واحكام الشرع الذي ذكرناه والسلام،

Nr. 25.

(fol. 88a) الباب لتاسع في اقامة البراهين الشرعية على ان الامام القائم ١٥ بالحق الواجب على المخلق [طاعة] في عصرنا هذا هو الامام المستظهر باه حرس الله ضلاله والمقصود من هذا الباب بيان امامته على وفق الشرع وانه يجب على كافة طماء الدهر الفتوى على البتّ والقطع بوجوب طاعته على المخلق ونفوذ افضيته بهج الحق وصحة توليته للولاية ونقله للقضاء وبراءة ذمة<sup>(١)</sup> المكلفين عند صرف حقوق الله تعالى اليه وانه خليفة الله على المخلق وإن طاعته على كافة المخلق فرض فهذا بان يتعيّن من حيث الدين صرف العناية الى تحقيقه ٢٠ واقامة البرهان على منهج الحق وطريقه فان الذي يسير اليه كلام اكثر المصنّفين في الامامة يقتضى ان لا نعتقد في عصرنا هذا وفي اعصار متقضية خليفة غير مستجيب لشرائط الامامة متّصف بصفاتهم فتبقى الامامة معطّلة لا

(١) براه دمه

فإن بها ويبقى المتصنى لما منعياً عن شروط الإمامة غير مستحق لها ولا متصف بها وهذا هجوم عظيم (fol. 83b) على الأحكام الشرعية وتصريح بتعطيلها وإبطالها ويتدعى إلى التصريح بفساد جميع الولايات وبطلان قضاء القضاء وضياح حقوق الله تعالى وحدوده وإهدار الدماء والفروج والأموال والمحكم ببطلان الأنكحة الصادرة من القضاء في أقطار الأرض وبقاء حقوق الله تعالى • في ذم المخلق فإن جميع ذلك لا يتأتى<sup>(١)</sup> على وفق الشرع إلا إذا صدر استيفاءها من القضاء ومصدر القضاء تولية الإمام فإن بطلت الإمامة بطلت التولية وانحلَّت ولاية القضاء وانقضت بأحد المخلق ولمنع التصرّفات في النفوس والدماء والفروج والأموال وانطوى بساط الشرع بالكلفة في هذه المهمات العظيمة فالكشف عن فساد كل مذهب يتدعى<sup>(٢)</sup> إلى هذه العظام ١٠ من مهمات الدين وفرائضه إلا أن تقرير ذلك متوغل وترتبه مع الاختيار عن التهدف للإشكالات والاعتراضات متعسر ونحن بتوفيق الله نكشف الفناء عنه فنقول ندعى أن الإمام المستنظر بالله حرس الله إمامه هو الإمام الحق الواجب الطاعة فإن طولنا بأقامة البرهان عليه تدرجاً في تخفيفه وتلطفاً في تفهيمه إلى أن يعترف المستريب فيه بالحق ويلوح له وجه الصواب والصدق ١٥ ونقول لا بدّ من إمام في كل عصر ولا مترفع للإمامة سواء فهو الإمام الحق إذا فهذه نتيجة بيناها<sup>(٣)</sup> على مقسمتين إحداها قولنا لا بدّ من الإمام والأخرى قولنا لا يترفع للإمامة سواء ففي أيهما التراجع<sup>(٤)</sup> فإن قيل لم<sup>(٥)</sup> تنكرون على من لا<sup>(٦)</sup> يسلم أنه لا بدّ من إمام بل يقول لنا غنية<sup>(٧)</sup> عنه - قلنا هذا سؤال اتفقنا نحن والباطنية وسائر اصناف المسلمين<sup>(٨)</sup> على بطلانه (fol. 84a) فأنهم ٢٠ اجمعوا ونطابقوا على أنه لا بدّ من إمام وأننا نزاعهم في التعيين لا في الأصل ولم يذهب أحد إلى أن الإمام لا يجب نصبه وأنه يستغنى عنه إلا رجل يعرف بعبد الرحمان بن كيسان ولا يستريب محصل في بطلان مذهبه وفساد معتقده

als ist la (٦) لا (٦) م (٥) الرابع (٤) منها (٣) سدا (٢) سادى (١)  
 Variante (ج): الإمامة (٨) حول جامع (٧) Variante (ط) eingeschohen.

ولكننا ننبه المسترشد عليه بمسلكين الأول هو ان ابن كيسان مسبوق فيما  
يدعيه باجماع الامة قاطبة ولقد هجم بها انقل من المذهب على خرق<sup>(١)</sup>  
الاجماع وتضخيم برذلة<sup>(٢)</sup> العدول عن سنن الاتباع فليلاحظ العصر الاول  
كيف تسارع الصحابة بعد وفاة رسول الله صلّم الى نصب الامام وعند الشيعة  
وكيف اعتقدوا ذلك فرضا محتوما وحقا واجبا على الفور والبدار وكيف  
اجتنبوا فيه التواني والاستخار حتى تركوا لسبب الاشتغال به تجهيز رسول  
الله صلّم وعلموا انه لو تضمن عليهم لحظة<sup>(٣)</sup> لا امام لهم فربما هجم عليهم حادثة<sup>(٤)</sup>  
مُلبّنة وارتيكوا في حادثة عظيمة تنشئت فيها الاراء وتختلف فيها الاهواء ولا  
يصادفون فيها متبوعا مطاعا يجمع شتات الاراء لانهم النظام وبطل العصام  
وتداعت بالانقسام عرى الاحكام<sup>(٥)</sup> فلأجل ذلك آثروا البدار اليه ولم يرجعوا  
في الحال الاعلى وهذا فاطح في ان نصب الامام امر ضروري في حفظ  
الاسلام، المسلك الثاني هو ان نقول لا يتجارى متدين في ان الذنب عن  
حوزة الدين والنضال دون يبيضه والانتداب لنصرته وحراسته بالمحافظة على  
نظام امور جند الاسلام وعدته امر ضروري واجب لا بد منه (fol. 848) وإن  
النظام لا يستمر على الدولم الا بترصد يكاد الخلق بالعين الساهرة فيها  
اشرأت فية<sup>(٦)</sup> للثوران وكشرت عن نابها واشرفت على الاستحكام بادر الى  
تطقيتها وحسم غائلتها فانها لو تركت حتى اذا ثارت اشتغل بتطقيتها العولم  
والظفام والافراد والآحاد لأفضى ذلك الى التعادي والتضاد<sup>(٧)</sup> وصارت  
الامور شوري<sup>(٨)</sup> وبقي الناس قوّض مهملين سدى متهافين على وطرطات الردى  
مقتسعين فيه مسالك الهوى ومناهج البتّى وعند ذلك تتناقض الارادات  
وتتنازع الشهوات وتنفض بالآخرة الى استيلاء الاراذل على الافاضل وتوثب<sup>(٩)</sup>

(١) wohl واقعة Var. (٢) برصم عليهم لحظة (٣) وصحح برذلة (٤) حرو (٥) منه  
richtiger wegen des bald darauf folgenden حادثة Var. الاسلام (٦) حادثة  
والصاد (٧) Jedoch wird gerade dies im Koran 42, 36 lobend erwähnt.  
ووبوب (٨)

الطغاف على علماء الاسلام وتند<sup>(١)</sup> الايدى الى الاموال والفروج واصبحت  
 الايدى السافلة عالية وليس يخفى ما فى ذلك من حل عصام الامور الدينية  
 والدينية فيتين بهذا الناظر البصير ان الامام ضرورة المخلق لا غنية لم عنه  
 فى دفع الباطل وتقرير الحق فقد ثبتت هذه المقننة وهى ان الامام لا بد منه ،  
 فان قيل ورم تنكرون على من ينازع فى المقننة الثانية وهى قولكم لا يترشح  
 للامامة سواه فان الباطنية يدعون المخلق الى مترشح لما غير ما اليه دعوتكم  
 فكيف تستتب<sup>(٢)</sup> لكم هذه الدعوى - قلنا لا تنكر دعوى بعض المدعين<sup>(٣)</sup>  
 للامامة بغير استحقاق ولكننا نقول اذا بطل ما تدعيه الباطنية تعينت الامامة  
 لمن يدعيها وحصل ما نرويه وننتفيه فانه اذا لم يكن بد من امام وفاقا  
 وثبت ان الامامة لا تعدو<sup>(٤)</sup> شخصين وثبت بطلان الامامة فى حق واحد لم  
 تبق ريبة فى ثبوتها للثاني والمسالك الدالة على ابطال الامامة التى تدعيها  
 الباطنية وارجح الامامة التى تدعيها (vol. 88a) أكثر من ان تدخل تحت المحصر  
 فلسنا نسلك فيه مسلك الاستقصاء ولكننا تقتصر على دليلين واثنين قاطعين  
 تقر بهما كل عين ويشترك فى دركهما النطن والفني والمحتك والصق والمعاوند  
 والمنصف والمتنصف والمتعسف، الاول هو ان عصام شرائط الامامة صحة العقية<sup>(٥)</sup>  
 وسلامة الدين ولقد حكينا<sup>(٦)</sup> عن مذهب الباطنية وصاحبهم ما اقتضى ادنى  
 درجاته التبديع والفضليل واعلاء التكفير والتبرئ وذلك فى اثباتهم الامين  
 قديمين على ما اطبق عليه جميع فرقهم والثاني فى انكارهم المحشر والنشر  
 والجنة والنار وجملة ما اشتمل عليه وعد القرآن ووعيه يفنون من التأويلات  
 باطلة وذلك مما نعلم انه لو ذكر ثنى منه فى زمان رسول الله صلعم وعصر  
 الصحابة بعد لبادروا الى حر الرقية ولم يتعارفوا انه صريح التكذيب لله ولرسوله  
 فمن كتب الله فى وحدانيته لم يصدق بالآيات الواردة فى التوحيد ولم يصدق  
 بالقية والبعث والنشور كيف يصلح ان يتصب منصب الامامة وان يناط

(١) Im vorhergehenden (٢) مدعوا (٣) المدعى (٤) بسب (٥) وعد (٦)

به عرى الاسلام وهذا المسلك يتحققه الناظر اذا تصنَّح ثم رجع الى مذاهبهم  
التي ذكرناها في إبطالها فيصنَّح له بمجموع النظرين ما ذكرناه من احلال  
الدين وفساد العقيدة وأتى تضام إمامة هذه الرذيلة، المسلك الثاني انا نسلّم  
جدلا على سبيل التبرّع<sup>(١)</sup> والتفريع لمورد هذا السؤال ان صاحب الباطنية  
صالح للإمامة بصفاء الاعتقاد وصحة الدين وحصول سائر الشروط فمسلك  
الترجيح غير مخمس فان الامامة التي ندعيها اجمع عليها ائمة العصر (fol. 85b)  
وعطاء الدهر بل جماهير الخلق واقاليم الارض في اقصى المشرق وفي اقصى  
المغرب حتى تطوق<sup>(٢)</sup> الطاعة له<sup>(٣)</sup> والانقياد لامره كل من على بسط الارض  
الا شرذمة الباطنية ولو جمع قضيهم وقضيضهم وصغيرهم وكبيرهم لم يبلغ عددهم  
١٠ عدد اهل بلة واحدة من متبعى الامامة العباسية فكيف اذا قيسوا باهل  
ناحية او باهل اقليم او بكافة<sup>(٤)</sup> من على وجه الارض من متبعى الامام  
أفتتارى المنصف في ان الغلاة<sup>(٥)</sup> من الباطنية على اهل الحق لو جُيع منهم  
الصغير والكبير لم يبلغ عشر العشير من ناصرى هذه الدولة القاهرة ومتبعى  
هذه العصاية المحقة وإذا كانت الامامة تقوم بالشوكة وإنما تقوى الشوكة  
بالمظاهرة والمناصرة والكثرة في الأتباع والأشباع وتناصر اهل الاتفاق  
والاجتماع اقوى مسلك من مسالك الترجيح وهذا بعد ان اعطيناهم بطريق  
المساحة والتبرّع صحة دينهم ووجود شروط الامامة في صاحبهم، فان قيل  
ليس ينكر منكر كثرة هذه العصاية بالاضافة اليهم ولكن الحق لا يتبع الكثرة  
فان الحق خفى لا يستقل بدركه الا الاقلون والباطل جلى يبادر الى الانقياد  
٢٠ له الاكثرون وانتم قد بينتم<sup>(٦)</sup> الترجيح على قيام الشوكة بكثرة الانصار  
والاشباع<sup>(٧)</sup> وهذا انها يستقيم ان لو<sup>(٨)</sup> كانت الامامة في اصلها تنعقد باجتماع  
المخلق على الطاعة فان ذلك لا يبرَّح عند التجويز والاختلاف بالكثرة وليس

(١) Aus gestrichen, (٢) So massenl. (٣) بطوق (٤) السرع (٥) Ans  
durchgestrichenen den الدماء verbessert. (٦) مسهم (٧) والاساع (٨) So;  
das eine der beiden Wörter ist überflüssig.



الامر كذلك بل الامامة انما تتعقد عند الباطنية بالنص والمنصوص عليه  
 مُحَقَّق بوجه او لم يَبَيَّن قُلَّ مَبَايِعُوهُ او كَثُرُوا والمخالف له مُبْطَل (fol. 88a)  
 ساعدته دولته فكثير بسببها اتباعه او لم تُسَاعِدْهُ فَمِنْ اَيِّ وَجْهٍ يَصِحُّ الاستدلال  
 بكثرة الاتباع - قلنا انما يستبين وجه دلالة الكثرة من فهم مأخذ<sup>(١)</sup> الامامة  
 وقد بان انما ليست مأخوذة من النص كما قررناه في الباب السابع ونهنا على  
 حماقة من يدعى تناثر النص من كل واحد منهم على وله بل بينا جهل من  
 يدعى ذلك في علي رضي الله عنه فان ذلك لو كان لاستدل به علي ولم يعجز  
 عن اظهاره ولا رضى به فهو الذي جر العساكر والجند في زمان معاوية  
 حتى قُتِلَ من أبطال الاسلام في تلك المعارك الوف ولم يكثر يقتلهم فاما  
 الذي كان نزعه واشياعه عن الاستدلال بنص رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد بينا ان  
 ذلك يقابله دعوى البكرية في النص على ابي بكر رضي الله عنه ودعوى  
 الروندية في النص على العباس رضي الله عنه فاننا بطل تلقى الامامة من النص  
 لم يبق الا الاختيار من اهل الاسلام والاتفاق على التقديم والانتقاد وعند ذلك  
 يبين انه مهما وقع الاتفاق على نصب واحد كما اتفقوا في بداية امامة العباسية  
 فمن طمع الى طلبها لنفسه كان باغيا فانهم لو اختلفوا في مبدأ الامور وجب<sup>١٥</sup>  
 الترجيح بالكثرة في ذلك عند تقابل العدد وتعارفهم فكيف اذا اطلق كل من  
 شرف عليه الشمس شارقة وغاربة لم يخالفهم الا فقه معدودة وشرنمة يسيرة  
 لا يؤبه ولا يُعْبَأُ<sup>(٢)</sup> بهم لشذوذهم بلاضافة الى المخلق الكثير والحجم الغفير الذين  
 هم في مقابلتهم، فان قيل رِمَ تنكرون على من يقول لا مأخذ للامامة الا بالنص  
 او الاختيار فاننا<sup>(٣)</sup> بطل الاختيار ثبت (fol. 88b) النص ويدل<sup>(٤)</sup> على بطلان  
 الاختيار انه لا يخلو اما ان يُعْتَبَرُ فيه اجماع كافة المخلق او اجماع كافة اهل  
 المحل والقصد من جملة المخلق في جميع اقطار الارض او يُعْتَبَرُ اجماع اهل  
 البلد الذي يسكنه الامام ويُفْتَرَّ باجماع عشرة او خمسة او عدد مخصوص  
 او يكفي بمبايعة<sup>(٥)</sup> شخص واحد وباطل ان يعتبر فيه اجماع كافة المخلق في

مماسه (٥) وبتدليل Korrigiert aus (٤) اذا (٣) لانه ولا مسا (٢) ماخذ (١)

جميع اقطار الارض فان ذلك غير ممكن ولا مقدور لأحد من الائمة ولا  
فُرض ذلك ايضا في الاعصار الخالية للائمة الماضين وباطل ان يعتبر اجماع  
جميع اهل الحل والعقد في جميع اقطار الارض لان ذلك ما يمتنع او يتعذر  
تعدراً يُفتقر فيه الى انتظار مدة عساها تزيد على عمر الامام فتبقى الامور في  
مدة الانتظار مهملة ولانه لما عقدت البيعة لابي بكر رضى الله عنه لم ينتظر  
انتشار الاخبار الى سائر الامصار ولا توارد<sup>(١)</sup> كتب البيعة من<sup>(٢)</sup> اقاصى الاقطار  
بل اشتغل بالامامة وخاض في القيام بموجب الزعامة محتكما في اولمره ونواحيه  
على الخاصة والعامة واذا بطل اشتراط اجماع كافة الخلق وكافة اهل الحل  
والعقد فالتخصيص بعد ذلك تحكم اذ ليس من يشترط اتفاق اهل بلدة بأولى  
١٠ ممن يكفى باهل محلة او قرية او لم يشترط اتفاق اهل ناحية او اقليم ومن  
لا يشترط اجماع اربعين او خمسة او اربعة او اثنين بأولى من غيره من  
الاعداد وهذه المقتررات قد ذهب الى التحكم بها ذاهبون بمجرد التشنه من غير  
مستند فلا يبقى الا الاكتفاء ببيعة شخص واحد وفي الاشخاص كثرة واحوالهم  
متعارضة ولا يترجم شخص على شخص الا بالعصمة فيجب ان يكون اذا (TOL 87a)  
١٥ مولى العهد واحداً وليكن ذلك الشخص معصوماً وهو معتقدنا وعندنا هنا لا  
ينفع الكثرة في المخالنين لذلك الواحد المتبيز بخاصية عن غيره فاذا لا معصم  
في الكثرة التي تعلقت بها - قلنا نعم لا مأخذ للامامة الا النص او الاختيار  
ونحن نقول مهما بطل النص ثبت الاختيار وقولهم ان الاختيار باطل لانه لا  
يمكن اعتبار كافة الخلق ولا الاكتفاء بواحد ولا التحكم بتقدير عدد معين بين  
٢٠ الواحد والكل فهنا جهل بذهبتنا الذي نخاره ونقيم البرهان على صحته والذي  
نخاره انه يكفى بشخص واحد يعقد البيعة للامام مهما كان ذلك الواحد مطاعا  
ذا شوكة لا تطال ومهما كان مال الى جانب مال بسببه الجماهير ولم يخالفه  
الا من لا يكثر بمخالفته فالتخصيص الواحد المتبوع المطاع الموصوف بهذه  
الصفة اذا بايع كفى اذا في موافقة الجماهير فان لم يحصل هذا الفرض الا

لشخصين أو ثلاثة فلا بدّ من اتّفاقهم وليس المقصود أعيان المبايعين وأنّما الغرض قيام شوكة الامام بالأتباع والأشباع وذلك يحصل بكلّ مُستولٍ مطاع ونحن نقول لمّا بايع عمر ابا بكر رضی الله عنهما انعقدت الامامة له بمجرد بيعته وليس لتتابع<sup>(١)</sup> الايدى الى البيعة بسبب مبادرته ولو لم يبايعه غير عمر وفي كافّة المخلّقي مخالفين أو اقسامهم انقسامًا متكافئًا لا يتميز فيه غالب عن مغلوب لما انعقدت الامامة فان شرط ابتداء الانعقاد قيام الشوكة وانصراف القلوب الى المشايعة ومطابقة البواطن والظواهر على المبايعات فان المقصود الذي طلبنا له الامم جمع شتات<sup>(٢)</sup> الاراء في مصطلم تعارض الاهواء ولا يتفق الارادات (vol. 878) المتناقضة والشبهات المتباينة المتنافرة على متابعة رأى واحد الا اذا ظهرت شوكة وعظمت نجدة وترسخت في النفوس رهبة ومهابته ومدار جميع ذلك على الشوكة ولا تقوم الشوكة الا بموافقة الاكثرين من معتبرى كلّ زمان فانا بان ان هنا مأخذ الامامة. فليس يُنارى في ان المحجة الشريفة التي تنصرها<sup>(٣)</sup> قد صرف الله وجه كافّة المخلّقي اليها وجعل قلوبهم على حبّها ولذلك قامت الشوكة في اقطار الارض حتّى لو ظهر باعز يظهر خلافا في هذا المجنب الكرم ولو باقصى الصين او المغرب لبادروا الى اخنطافه ونظيره وجه الارض منه متفرّعين الى الله تعالى به وقد لاح لك الآن كيف ترقينا<sup>(٤)</sup> من هذه المغاصة المظلمة وكيف دفعنا ما اشكل على جميع جماهير النظار من تعيين المقدار في عدد اهل الاختيار اذ لم نعيّن له عددا بل اكفينا بخص واحد يبايع وحكينا بالنعقاد الامامة عند بيعته لا لتفرّده في عينه ولكن لكون النفوس محمولة على متابعته ومبايعته<sup>(٥)</sup> من اذعن هو لطاعته وكان في متابعته قيام قوّة الامام وشوكة وانصراف قلوب المخلّاق الى شخص واحد أو شخصين أو ثلاثة على ما تقتضيه الحال في كلّ عصر ليس امرا اختياريا يتوصّل اليه بالمحجة<sup>(٦)</sup> البشرية بل هو رزق الاثني يؤتیه الله من يشاء فكأنّا في الظاهر ردّدنا تعيين الامامة الى اختيار شخص واحد وفي الحقيقة

المحجة (١) ممانته ومماعه (٢) موفنا (٣) نصرها (٤) سلب (٥) لسابع (٦)

رددناها الى اختيار الله تعالى ونصبه<sup>(١)</sup> الا أنه قد يظهر اختيار الله غيب متابعة شخص واحد او اشخاص وانما المصحح لعقد الامامة (vol. 88a) انصراف قلوب المخلوق لطاعته والالتقياد له في امره ونهيه وهذه نعمة وهدية من الله تعالى فاننا اتاحها لعبد من عبادته وصرف الى محبته وجوه أكثر خلقه كان ذلك من الله تعالى لطفنا في اختياره لخلافته وتعيينه للاقتداء بأوامره في تقفد عبادته وذلك امر لا يقدر كل البشر على الاحتيال لتفصيله فلينظر الناظر الى مرتبة الفريقين اذا نسبت الباطنية انفسها الى ان نصب الامام عندهم من الله تعالى وعند خصومهم من العباد ثم لم يقدر على بيان وجه نسبة ذلك الى الله تعالى إلا بدعوى الاختراع على رسوله في النص على علي ودعوى بقاء ذلك في ذريته بقاء كل خلف لكل واحد ودعوى تخصيصه على احد اولاده بعد موته الى ضروب<sup>(٢)</sup> من الدعاوى الباطلة ولما نسبونا الى اننا نصب الامام بشهوتنا واختيارنا وهمل ذلك منا كشفنا لم بالآخرة انا لسنا نقسم الا من قلّمه الله فان الامامة عندنا تنعقد بالشوكة والشوكة تقوم بالمبايعة والمبايعة لا تحصل الا بصرف الله تعالى القلوب قهرا الى الطاعة والمولاة وهنا لا يقدر عليه البشر وبذلك عليه انه لو اجمع خلق كثير لا يحصى عددهم على ان يصرفوا وجوه المخلوق وعقائدهم عن المولاة للامامة العباسية عموما وعن المشايعة للدولة المستظهرية أيدها الله بالدوام خصوصا لأنقل اعمارهم في الحيل والوسائل وتعمية<sup>(٣)</sup> الاسباب والواضائل ولم يحصلوا بالآخرة الا على الخيبة والمحرمات فهذه طريق اقامة البرهان على ان الامام الحق هو المستظهر بالله

٢٠ حرس الله ظلالة في هذا العصر ولم يبق الا حسم مطاعن المنكرين في (vol. 88b) دعواهم اختلال شرائط الامامة وفوات صفات الائمة وهما نحن نبيان وجه الحق فيه في معرض سؤال وجواب، فان قال قائل ما ذكرتموه من الترجيع وتعيين هذه الجهة الكريمة لمن يستحق الامامة انما نسب<sup>(٤)</sup> اذا اظهرتم وجود شرائط الامامة وصفات الائمة ولها شروط كثيرة لا تتعقد دون شرطها بل

نست (٤) وهه (٥) ضرب (٦) وهه (١)

لو نظرنا الحُكْلَ الى شرط من شرائطها امتنع انعقادها فنصل الى الشروط وينبئ تحقيقها حتى نسلم لكم ثبوت الامامة ونبطل مذهب القائلين بأن هذا العصر والاعصار الخالية القريبة كانت خالية عن الامام لنقد شروط الامامة في المترشحين لها - المجواب ان الذي عدّه علماء الاسلام من صفات الائمة وشروط الامامة تحصرها عشر صفات ست منها خلقية لا تكتسب واربع منها تكتسب<sup>١٠</sup> او يفيد الاكتساب فيها مزيداً فاما الست الخلقية فلا شك في حضورها ولا يتصور المجاحة في وجودها الاولى البلوغ فلا تتعدّد الامامة لصبي لم يبلغ، الثانية العقل فلا تتعدّد لمجنون فان التكليف ملاك الامر وعصاه ولا تكليف على صبي ومجنون، الثالثة الحرّية فلا تتعدّد الامامة لرقيق فان منصب الامامة يستدعى استغراق الاوقات في مهمات الخلق فكيف يتدبّر لها من هو<sup>١١</sup> كالملقود<sup>(١)</sup> في حق نفسه الموجود لذلك يتصرّف تحت تدبيره وتوجيهه كيف وفي اشتراط نسب قریش ما يتضمّن هذا الشرط اذ ليس يتصور الرقي في نسب قریش بحال من الاحوال، الرابعة الذكورية فلا تتعدّد الامامة لامرأة وان اتّصفت بجميع خلال الكمال وصفات الاستقلال وكيف تترقّح امرأة لمنصب<sup>(٢)</sup> الامامة وليس لها منصب القضاء ولا منصب الشهادة في<sup>١٢</sup> اكثر الحكومات، الخامسة نسب قریش ولا بدّ منه لقوله صلّم الائمة من قریش واعتبار هذا مأخوذ من التوقيف<sup>(٣)</sup> ومن اجماع اهل الاعصار الخالية على ان الامامة ليست الا في هذا النسب ولذلك لم ينصب<sup>(٤)</sup> للامامة غير قرشي في عصر من الاعصار مع شغف<sup>(٥)</sup> الناس بالاستيلاء والاستعلاء وبذلك غايه الجهد والطاقة في الترقّي الى منصب العلاء ولذلك لما تم الخالفون<sup>١٣</sup> بمصر لطلب هذا الامر ادعوا اولاً لأنفسهم الاعتزاء الى هذا النسب علماً منهم بان الخلق منطبقون على اعتقادهم لانحصار الامامة فيهم، السادسة سلامة حاسة السمع والبصر اذ لا يمكن الاعى والاصم من تدبير نفسه فكيف يتقلّد عهد العالم ولذلك لم يستلحها لمنصب القضاء وازداد مصنفون الى هذا

سعد (٤) (sic) سعد (٥) konventionelle Festsetzung. (٦) كالمورد (١)

اشتراط السلامة من البرص والجذام والزمانة وقطع الاطراف وسائر العيوب  
 الفاحشة المنفرة<sup>(١)</sup> وإنكره منكرون وقالوا لا حاجة الى وجود السلامة من  
 هذه الامراض فان التكفل بامور الخلق والقيام بمصالحهم لا تستدعيها ولم  
 يرد من الشارع توقيف وتعبد<sup>(٢)</sup> فيها وليس من غرضنا بيان الصحيح من  
 المذهبين وإنما المقصود ان هذه الصفات الست غريزية لا يمكن اكتسابها  
 وهي بجملةا حاضرة حاصلة فلا تتور منها<sup>(٣)</sup> شبهة المعانة، أما الصفات الاربع  
 المكتسبة وهي النجاسة والكفاية والعلم والورع فقد اتفقوا على اعتبارها، ونحن  
 نثبت وجود (fol. 80b) القدر المشروط لصحة الامامة في الامام المستظهر باه  
 امير المؤمنين ثبت الله دولته وان امامته على وفق الشرع وأنه يجب على كل  
 ١٠ مؤمن من علماء الدهر ان يفتي على القطع بوجوب طاعته على الخلق ونفوذ  
 افضيته بالحق وبصحة توليته للولاية وتقليد القضاء وصرف حقوق الله اليه  
 ليصرفها الى مصارفها ويوجهها الى مظانها ومواقفها وتتكم في هذه الصفات  
 الاربع على الترتيب:

القول في الصفة الأولى وهي النجاسة فنقول مراد الائمة بالنجاسة ظهور  
 ١٥ الشوكة ووقور العنة والاستظهار بالجنود وعقد الالوية<sup>(٤)</sup> والبنود والاستمکان  
 بنظائر الاشياء والاتباع من قبح البغاة والطغاة<sup>(٥)</sup> ومجاهدة الكفرة والعنة<sup>(٦)</sup>  
 ونظيفة نائرة الفتن وحسم مراد المحن قبل ان يستظهر شررها وينتشر ضررها  
 هذا هو المراد بالنجاسة وهي حاصلة لهذه الجهة المقتضية فالشوكة في عصرنا هذا  
 من اصناف الخلفاء للترك وقد اسعدهم الله تعالى بولائه ومحبة حتى انهم  
 ٢٠ يتقربون الى الله بنصرتهم وقبح اعداء دولته ويتدينون<sup>(٧)</sup> باعتقاد خلافته  
 وامامته ووجوب طاعته كما يتدينون<sup>(٨)</sup> بوجوب اوامر الله ويتصدق رسله  
 في رسالته فهذه نجاسة لم يثبت مثلها لغيره فكيف يتجاري في نجاته، فان قيل  
 كيف يحصل نجاته بهم وإنما نراهم يتلمحون<sup>(٩)</sup> على مخالفة اوامره ونواهيه

والأسماء (١) Verwehichen. (٢) الولاية (٣) سورمها (٤) وعد (٥) المعرة (٦)  
 (٧) So: وبدون (٨) Denominat. von مَلَمَّة vgl. Landberg, Festgabe (1900) 49ff.

ويعتدون المحدود المرسومة لم فيه وأنها يحصل الشوكة من يتردد تحت الطاعة على حسب الاستطاعة وهؤلاء في حركاتهم لا يترددون إلا خلف شهواتهم وإذا هاج لم غضب أو حركتهم شهوة أو أوغر صدورهم ضغينة<sup>(١)</sup> (EOL. 906) لم يبالوا بالاتباع ولم يعرفوا إلا الرجوع إلى ما جُبِلوا عليه من طباع السباع فكيف يقوم الشوكة بهم قلنا هذا سؤال في غاية الرككة فإن الطاعة المشروطة في حق<sup>٥</sup> المخلق لقيام شوكة الامام لا تريد على الطاعة المشروطة على الإرقاء والعبيد في حق ساداتهم ولا على الطاعة المفروضة على المكلفين لله ورسوله وأحوال العبيد في طاعة سيدهم وأحوال العباد في طاعة ربهم لا تنفك عن الانقسام إلى موافقة ومخالفة فلما انقسم المكلفون إلى المطيعين والعصاة ولم ينسلخوا به عن إهاب الاسلام ولا انسلكوا به عن ريفته ما داموا معتقدين أن الطاعة لله مفروضة<sup>١٠</sup> وإن المخالفة محرمة ومكروهة فهذا حال المحدث في الطاعة لصاحب الامر قائم وإن خالفوا أمرا من الاوامر الراجعة الطاعة اعتقدوا المخالفة إساءة<sup>١٥</sup> والموافقة حسنة ولذلك تراهم لا يغيرون<sup>(٢)</sup> العقيدة عن المبالاة ولو قُطِعوا أَرْبابًا وما من شخص يقدر بمخالفته في امر من الامور الا وهو بعينه اذا انتهى إلى العتبة الشريفة صنع على الارض خاضعا وغر خدّه في التراب متواضعا ووقف<sup>١٥</sup> وقوف أذل العبيد على بابهِ وانتفض مائلا على رجله عند سماع خطابه ولو نبغت<sup>(٣)</sup> نابغة<sup>(٤)</sup> في طرف من طرف الارض على معاداة هذه الدولة الزاهرة لم يكن فيهم احد الا ويرى النصال دون حوزتها جهادا في سبيل الله نازلا منزلة جهاد الكفار فإية طاعة في عالم الله تريد على هذه الطاعة وإية شوكة في الدنيا تقابل هذه الشوكة (EOL. 906) وليت شعري لم لا يتذكر الباطنية عند<sup>٢٠</sup> ايراد هذا السؤال ما جرى لعلّى رضى الله عنه من اضطراب الاحوال وتخلّف اشياعه عنه في القتال ومخالفتهم لاستصوابه في أكثر الاقوال والافعال حتى كان لا تنفك خطبة من خطبه عن شكائهم في الاعراض عنه والاستبداد برأيهم حتى كان يقول لا رأى لمن لا يُطاع فاذا كانت تقوم شوكة باتباع

الأكثر من اتباعه من انتصاب من انتصب لمخالفته فكيف لا تقوم الشوكة في زماننا هذا والحال ما ذكرنا، فان قيل كان علي رضي الله عنه يتولى الامر بنفسه ويباشر المحروب ويتبرج للخلق ولا يجتنب عنهم - قلنا ومن الذي شرط في الامامة مباشرة الامور وتعاطيها بنفسه نعم لا حرج عليه لو باشر بنفسه فاذا استغني مجنوده واتباعه عن المقاساة للحرب بنفسه جاز له الاختصار على مجرد الرأي والتدبير اذا روجح في الامور القريبة منه <sup>(١)</sup> ومن قطره والتفويض الى ذوى الرأي الموثوق ببصيرتهم في الامور البعيدة عنه وهذا الان في عصرنا مُستغنى عنه فقد سخر الله رجال العالم وابطالم لولاءه هذه الحضرة وطاعتها حتى تبددوا في افطار الدنيا كما نشاهد ونرى فليس وراء هذه الشوكة امر ١٠ يشترط وجوده لصحة الامامة، فان قيل وما بالكم تنظرون الى هؤلاء ولا تنظرون الى جنود المخالفين وهم ايضا مستظهرون بشوكة على مخالفة هذه الشوكة - قلنا مهما كانت الكثرة من هذا الجانب لم يقدح مخالفة المخالفين افترى لم لم ينظر الباطني الى شوكة معاوية وعدته ومقاومته لعلي مجنوده وانصاره فكيف لم يشترط في صحة الامامة ان تصفو له جوانب الدنيا عن قذرى <sup>(٢)</sup> المخالفة ولو شرط هذا في الامامة لم تتعقد الامامة لاحد قط من مبدأ الامر الى زماننا هذا فقد ائضح ان المشروط من هذه الصفة موجودة <sup>(٣)</sup> وزيادة،

القول في الصفة الثانية وهي الكفاية ومعناها التهدي بحق المصالح في مُمضلات الامور والاطلاع على المسلك المقتصد عند تعارض الشرور والعقل الذي يميز به الخير عن الشر يُنصف به الجمهور وانها الغيرة <sup>(٤)</sup> المَعُونِ عقل يعرف خير الخيرين وشر الشرين وذلك ايضا في الامور العاجلة وفي هيئة قريبة وانها الملتبس عواقب الامور المُخْطِرة ولن يستقل بها الا مسدد للتوفيق من جهة الله تعالى ونحن نقول ان هذه الصفة حاصلة فان اسبابها متوافرة فانها مهما حصل من غريزة العقل وانفك عن العتو والمُحِبَل <sup>(٥)</sup> كان

الله والمحل (٤) (٥) الغريزة العتو (٦) So faint. (٧) عنه



الوصول الى درك عقاب الامور بطريق الظن والمحدس مُبتنياً على ركبتين  
 احدهما الفكر والتدبير وشرطه الفطنة والذكاء وهذه خصلة تميز فيها الامام  
 المنصور امامته والمفروض طاعته عن النظراء بمزيد النفاذ والمضاء حتى صار  
 اكابر العللاء يتعجبون في <sup>(١)</sup> معضلات الوقائع من رأيه الصائب وعقله  
 القاب وبقضيته الدقائق يثبذ <sup>(٢)</sup> عن درك المحنكين من ذوى التجارب وهذه  
 صفة غريزية وهي من الله تحفة وهدية، والركن الثانى الاستضاءة بمخاطر ذوى  
 البصائر <sup>(٣)</sup> واستطلاع رأى اولى التجارب على طريق المشاورة وهي الخصلة التي  
 امر الله بها نبيه اذ قال <sup>(٤)</sup> وشاورهم في الامر ثم شرطه أن يكون المستشير  
 مميّزاً بين المراتب (Rel. 916) عارفاً للنصاب مُؤيلاً على رأى من يؤتى بهدائه  
 وكفائته ومضائه وشقيقته وديانته وهذا هو الركن الاعظم في تدبير الامور فان  
 الاستبداد بالرأى وان كان من ذوى البصائر مذموم ومحذور وقد وفق الله  
 الامام بتفويض مقاليد امره الى وزيره الذى لم يقطع ثوب الوزارة الا على  
 قده حتى استظهر بأرائه السديقة في نواب الزمان ومعضلات المحدثان  
 ومراعاة مصالح الخلق في حفظ نظام الدين والملك وهو الجماع للصفات التي  
 شرطها الشرع والعقل في اللدير والمشير من متانة <sup>(٥)</sup> الدين ونفاية الرأى  
 وممارسة الخطوب ومقاساة الشدائد في طوارق الايام وريانة العقل والعطف  
 على الخلق والتلطف بالرعية ومجموع هذين الامرين ينهم مطلوب الكفاية  
 فان مقصودها اقامة تناظم الامور الدينية والدنيوية وهذه قضية يستل على  
 وجودها بمشاهدة الاحوال والافعال فليظفر المنتصف كيف عاجل معضلات  
 الزمان بحسن رأيه لما استأثر الله بروح الامام المتقدم وأمنع كافة الخلق  
 بالامامة الزاهرة المستظهرية وقد وافق وفاته إحدائق العساكر بمدينة السلام  
 ولزدهم اصناف المجد على حفاها والزمان زمان الفترة والدنيا طائفة بالبحر

(١) Var. d. Textes. من ط. (٢) سد (٣) Hier folgt eine unverständliche  
 Buchstabengruppe, die getilgt zu sein scheint. (٤) 3, 153. (٥) مانه über  
 der Linie für das im Text stehende علامه

متبوعة بالفتن والسيوف مسلولة في اقطار الارض والاضطراب علم في سائر  
 البلاد لا يسكن فيها أوار الحرب ولا تنفك عن الطعن والضرب وامتدت  
 اطاع المجند الى الذخائر ففعلوا افواهم (fol. 92a) نحو الخزائن وكان يتداعى  
 الى تغيير الضمائر وتور الاحقاد والضغائن فلم يزل بدهائه وذكائه وحسن  
 نظره ورأيه مراعيًا لنظام الامر مترددًا بين اللطف والعنف حتى انعقدت  
 البيعة وانتشرت الطاعة واذعن الرقاب واتسقت الاسباب وانطفت الفتن  
 النائرة وظلَّ ظلَّ الخلافة بحسن تديره ويرأى وزيره مجددًا واصبح لواء  
 النصر بحسن مساعيه معقودا وطريق الفساد بهيبته<sup>(١)</sup> مسدودا واضحت الرعايا  
 في رعايته وادعة وصارت عين المحوادث بحسن كلالته<sup>(٢)</sup> عن مدينة السلام  
 ١٠ هاجمة فليت شعري هل يكتسب<sup>(٣)</sup> مثل هذه العظام الا بكال الكفاية ونباهة  
 المحزم والهداية وهل يستدل على كفاية الملوك بشيء سوى انتظام التدبير  
 وحسن الظرائى في اختيار المشير والوزير فليس يعتبر في صحة الامامة من صفة  
 الكفاية الا ما يسهل الله سبحانه له<sup>(٤)</sup> اضعاف ذلك فليقطع بوجود هذه الشريطة  
 ايضا مضمومة الى سائر الشرائط،

١٥ القول في الصفة الثالثة وهي الورع وهذه هي اعز الصفات واجلها  
 ولولاها بالرعابيات واجدوها وهو وصف ذاتي<sup>(٥)</sup> لا يمكن استعارته ولا الوصل  
 الى تحصيله من جهة الغير، اما النجدة فتحصيلها من الغير لا محالة والهداية  
 وان اعتمدت [على] غزارة العقل فتوائدها يمكن فيها الاستعارة بطريق  
 المراجعة والاستشارة والعلم ايضا يمكنه تحصيله بالاستفتاء واستطلاع رأى  
 ٢٠ العلماء والورع هو الاساس والاصل وعليه يدور الامر كله (fol. 92b) ولا  
 يغنى فيه ورع الغير وهو رأس المال ومصدر جملة الخصال ولو اخل هذا  
 والعياذ بالله لم يبق معتصم في تحقيق الامامة فالحمد لله الذي زين احوال  
 الامام الحق المنصور امامته بالورع والتقوى حتى اوفى فيه على الغاية القصوى  
 فتميز بمناة الدين وصفاء العقل واليقين في جماهير المخلفاء حتى ظهر من

داى (٥) سر الله له سمعه (٤) ينسب Unsticher (٣) كلالته (٢) هسه (١)

- احواله منذ تجمل صدر المخالفة بمجماله من افاضة المخبرات والعطف على الرعايا وذوى الحاجات واقامة الشعائر في المساجد والمشاهد وتخفيف الموزن عن المخلق وقطع العمارات التي كانت العادة جارية بالمواظبة عليها كل ذلك إضراباً عن عمارة الدنيا وإكثافاً على ما ظهر من عمارة الدين هنا مع ما ظهر من سيرته في خاصة حالته من لبس الثياب المخشنة<sup>(١)</sup> واجتناب الترفه والدعة والمواظبة على العبادات ومهاجرة الشهوات واللذات استحقاقاً لزخارف الدنيا وتوقياً من ورطات الهوى والفتانا الى حسن المآب في العقبى فهو على التحقيق الشاب الذي نشأ في عبادة الله هنا كله في عفتون السن وغرة من الشباب وبداية الامر تنبه<sup>(٢)</sup> العقلاء لما سينتهى اليه الحال اذا قارب سن الكمال
١. **إِنِّ الْهِلَالَ إِذَا رَأَيْتَ نُورَهُ \* أَقْبَلْتُ أَنْ سَيَصِيرَ بَدْرًا كَامِلًا**  
والله تعالى يمه بطول الاعمار وينشر اعلامه في افصى الديار، فان قال قائل كيف تجاسرهم على دعوى التقوى والورع ومن شرطه التجرد عن الاموال حتى لا يأخذ قيراطاً الا من حله ولا يده الا في مظنة استحقاقه وقد قال (Kul. Ora) رسول الله صلعم اتقوا النار ولو يشق فمرة وليس يتم الورع بالمواظبة على الفرائض واجتناب الموبقات والكبائر بل عاد هذا الامر العدل واجتناب<sup>١٥</sup> الظلم في طرقى الإعطاء والأخذ فان ادعيتهم حصول هذا الشرط نفرت<sup>(٣)</sup> القلوب عن التصديق وان اعترفتم باختلال الامر فيه اتخرم ما ادعينهم من حصول الورع والتقوى - فلنا هذا السؤال نكسر اولاً سورته ثم تنبه على سره هو منتهى الإنصاف فنقول ان صدر الإعراض عن باطنى فلعله لو راجع صاحبه الذى يواليه واستقرى ما شاهده من هذه الاحوال فيه أفصح في دناويه<sup>٢٠</sup> وكان الحياء خيراً له مما يورده ويبديه وان صدر السؤال عن احد علماء العصر الذين يعتقدون خلق الزمان عن الامام لفقده شرطه فيقال له هوون على نفسك فان دعوى وجود هذا الشرط غير مستبعد فان الاموال المنصبة الى المخزائن المعهورة اربعة اصناف الصنف الاول ارتضاع المستغلات وهى

مأخوذة من اموال موروثه له والصنف الثاني اموال المجزية وهي من أطيب ما يؤخذ والصنف الثالث اموال التركات ولم يُعهد منه قط الى الآن الطمع في تركه بتعيين<sup>(١)</sup> لاستحقاقها وارث ومن لا وارث له فنصبه بيت المال الصنف الرابع اموال الخراج المأخوذة من ارض العراق ومذهب الشافعي وطوائف من العلماء ان ارض العراق وقف وهي من عبادان الى الموصل طولاً (fol. 93b) ومن القادسية الى حلوان عرضاً<sup>(٢)</sup> انما وقفها عمر رضى الله عنه على المسلمين ليكون جميع خراجها منصبا الى بيت المال ومصالح المسلمين فهذه هي الاموال المأخوذة واخذها جائز ويبقى النظر في مصارفها وهي مع اختلاف جهاتها تحويها اربع جهات وفيها تنحصر مصالح الاسلام والمسلمين، المجبة الاولى المرتقة من جند الاسلام اذ لا بد من كفايتهم ففهم شوكة الاسلام ولم حماية المحوزة ولا يستحقون على الامام فوق الكفاية واكثرهم في هذا العصر مكفونون بثروهم واستظهارهم ومقتدرون على كفاية غيرهم ومع ذلك فقد امدم الراى الشريف النبوى في هذه الايام مدة مقام العسكر بمدينة السلام باموال استفرغ فيها الخزائن وافاض عليهم من ضروب التشريفات والانعام ما يتخلل [به] ذكره على مكر الايام والاعوام، المجبة الثانية علماء الدين وفقهاء المسلمين القائمون بعلوم الشريعة فانهم حراس الدين بالدليل والبرهان كما ان الجنود حراسه بالسيف والسنان وما من واحد منهم الا وهو مكفى من جهته يرسم وادار ومختص بانعام وإيثار<sup>(٣)</sup> والمستحق لم ايضا على بيت المال قدر الكفاية وهو مبذول<sup>(٤)</sup> لكل من يشبه<sup>(٥)</sup> باهل العلم فضلاً عما يتحلّى بتحقيقه، المجبة الثالثة محايج الخلق الذين قصرت بهم ضرورة الحال وطوارق الزمان عن اكتساب قدر الكفاية وليس ينتهى اليه الخبير في حاجة الا سداً ولا يرتفع اليه قصد ذى فاقة الا تداركها ومواظبتها على الصدقات في نوب<sup>(٦)</sup> متواليات في السر

(١) منس (٢) Die verschiedenen Ansichten über die Grenzen des 'Irak, s. bei Hermann Wagner, Die Ueberschätzung der Anbaufläche Babyloniens und ihr Ursprung (Nachrichten der KGW zu Göttingen, Phil. Hist. Cl. 1902 Heft 2, S. 245). (٣) وسار (٤) مبذول (٥) منس (٦) نوب

والعلانية كافية لجميع الحاجات، (No. 94a) المجهة الرابعة المصالح العامة من  
 عمارة الرباطات والقناطر والمساجد والمدارس فيصرف لا محالة الى هذه المجهة  
 عند الحاجة قدر من بيت مال المسلمين فلا ترى هذه المواضع في أيامه إلا  
 معورة ومحظوة بالتعاهد من القوام بها والمتكفلين لها وهذا وجه الدخل  
 والمخرج، ونختم الكلام بما ينقطع مادة الخصام ويبين فيه غاية الانصاف فنقول •  
 لا يظن ظاناً أننا نشترط في الامامة العصبة فان العلماء اختلفوا في حصولها  
 للانبياء والاكترون على انهم لم يعصبوا من الصفات ولو اعتبرت العصبة من  
 كل زلة<sup>(١)</sup> لتعذرت الولايات وانزلت القضاة وبطلت الامامة وكيف يحكم  
 باشتراط التقى<sup>(٢)</sup> من كل معصية والاستمرار على سميت التقوى من غير عدول  
 ومعلوم ان المحيالات<sup>(٣)</sup> متفاسدة للذات والطباع محترمة على نيل الشهوات •  
 والتكاليف يتضمّنهما من العناية ما يتقاعد عن احكامها<sup>(٤)</sup> الاقوياء ووساوس  
 الشيطان وهواجس النفس مستغنة<sup>(٥)</sup> على حب العاجلة واستفخار الآجلة والمحيلة  
 الانسانية بالسوء امانة والثقى<sup>(٦)</sup> في ارجوحة الهوى يغلب تارة ويهجز تارة  
 والشيطان ليس يفتقر عن الوسواس والزلاّت تكاد تجرى مع الانفس فكيف  
 يتخلص البشر عن افتحام مخطور والتورط في محذور ولذلك قال الشافعي رحمه •  
 في شرط عدالة الشهادة لا يُعرف احد<sup>(٧)</sup> بمحض الطاعة حتى لا يتضمخ بمعصية  
 ولا احد بمحض المعصية حتى لا يقدم على طاعة ولا ينفك احد عن تخليط  
 ولكن من غلب الطاعات في حقه المعاصى وكان يسوء سبته ويسره حسنته  
 فهو مقبول الشهادة (No. 94b) ولستنا نشترط في عدالة القضاء إلا ما نشترطه في  
 الشهادة ولا نشترط في الامامة إلا ما نشترطه في القضاء، وهذا ذكرناه اذا  
 لم يأت ملاحج او الخ ملح ولازم اللدد في تصوير امر من الامور لا يوافق ظاهر  
 الشرع ورايدته الظعن في الامامة والقدرح فيها عرف ان ذلك غير قادح في  
 اصل الامامة بحال من الاحوال،

القول في الصفة الرابعة وهي العلم فان قال فائيل اتفق رأى العلماء على

احدا (١) والى (٢) مسحه (٣) So, femin. (٤) المحلات (٥) السى (٦) زله (٧)

ان الامامة لا تتعقد الا لمن نال رتبة الاجتهاد والفنوى في علوم الشرع ولا  
 يمكنكم دعوى وجود هذه الشريطة ولو ادعيت ان ذلك لا يشترط كان انسلاخاً  
 عن وفاق العلماء قاطبة فإنا رأيكم في هذه الصفة - قلنا لو ذهب ذاهب الى ان  
 بلوغ درجة الاجتهاد لا يشترط في الامامة لم يكن في كلامه الا الإعتراف عن  
 العلماء الماضين ولا فليس فيه ما يخالف مقتضى الدليل وسياق النظر فان  
 الشروط التي تدعى للامامة شرعاً لا بد من دليل يدل عليها والدليل إما  
 نص من صاحب الشرع وإما النظر في المصلحة التي تطلب الامامة لما ولم  
 يرد النص من شرائط الامامة في شيء الا في النسب اذ قال ان الائمة من  
 قريش فإما ما عداه فإنا تأخذ من الضرورة والحاجة الماسة في مقصود  
 ١٠ الامامة اليها فهنا كما شرطنا العقل والحرية وسلامة المحاسن والهداية والنجاة  
 والورع فان هذه امور لو قُدر عديمها لم ينظم امر الامامة بحال من الاحوال  
 وليست رتبة الاجتهاد ما لا بد منه في الامامة ضرورة بل الورع الداعي الى  
 مراجعة اهل العلم فيه كافٍ فإذا كان المقصود ترتيب الامامة على وفق  
 الشرع فإني فرق بين ان يعرف حكم الشرع بنظره او يعرفه (Ful. Usul) باتباع  
 افضل اهل زمانه وإذا جاز للجهل ان يعمل على قول واحد ويروى له  
 حديثاً فيحكم به اماماً كان او قاضياً فما المانع من ان يحكم بما يتفق عليه العلماء  
 في كل واقعة وإن اختلف فينبع فيه قول الافضل الاعلم ولم لا يكون مكتملاً  
 بأفضل اهل الزمان مقصود العلم كما كمل بأقوى اهل الزمان مقصود  
 الشكوة وبأدنى اهل الزمان وأكفاه رأياً ونظراً مقصود الكفاية فلا يزال  
 دولته محفوفة بملك من الملوك قوي يهد به شكوكه وكافٍ من كفاه الزمان  
 ٢٠ يقصد لوزارته فيمته برأيه (١) وهمايته وطلم مقدم في العلوم يفيض ما يلوح  
 من قضايا الشرع في كل واقعة التي حضرته هنا لو قال به قائل لكان مستهدفاً  
 من فواعل الادلة والبراهين التي يجوز استعمالها في مظان القطع واليقين فكيف  
 في مواقع الظن والتخمين وأكثر مسائل الامامة واحكامها مسائل فقهية ظنية

يُحْكَمُ فِيهَا بِمُوجِبِ الرَّأْيِ الْغَلَبِ وَمَا ذَكَرْتَهُ مُسَلَّكٌ وَاضِحٌ فِيهِ وَلَكِنِّي لَا أَثْرُ  
 الْإِعْرَابَ عَنِ الْمَاضِيْنَ وَلَا الْإِنْحِرَافَ عَنْ جَلَّةِ الْأَثَمَةِ الْمُفَرِّضِينَ فَإِنَّ الْإِنْفِرَادَ  
 بِالرَّأْيِ وَالْإِنْسِلَالَ عَنْ مُوَافَقَةِ الْجَاهِائِرِ لَا يَنْفَكُ عَنْ إِثَارَةِ نَفَرَةِ الْقُلُوبِ <sup>(١)</sup>  
 لَكِنِّي اسْتَبْجَحُ مُسَلَّكًا مُقْتَبَسًا مِنْ كَلَامِ الْأَثَمَةِ الْمَذْكُورِينَ <sup>(٢)</sup> وَأَقُولُ اخْتَلَفَ النَّاسُ  
 فِي أَنَّ أَهْلَ الْإِخْتِيَارِ لَوْ عَقَدُوا عَقْدَ الْبَيْعَةِ لِلْمَفْضُولِ وَعَرَضُوا عَنْ الْأَفْضَلِ هَلْ  
 تَتَعَقَّدُ الْإِمَامَةُ مَعَ الْإِتِّفَاقِ عَلَى أَنَّ تَقَدُّمَ الْأَفْضَلِ عِنْدَ الْقُدْرَةِ وَاجِبٌ مُتَعَيَّنٌ  
 ثُمَّ ذَهَبَ الْأَكْثَرُونَ إِلَى أَنَّهَا إِذَا عَقِدَتْ لِلْمَفْضُولِ مَعَ حُضُورِ الْأَفْضَلِ انْعَقَدَتْ  
 وَلَمْ يَجْرِ خُلْعُهُ <sup>(FOL. 95B)</sup> لِسَبَبِ الْأَفْضَلِ ، وَإِنَّا مِنْ هَذَا أَنْتَى وَأَقُولُ إِنَّ  
 رَدْدَهَا فِي مَبْدَأِ التَّوَلِيَةِ بَيْنَ مُجْتَهِدٍ فِي عِلْمِ الشَّرْعِ وَبَيْنَ مُقَاصِرٍ عَنْهَا فَيَتَعَيَّنُ  
 تَقَدُّمُ الْمُجْتَهِدِ لِأَنَّ اتِّبَاعَ النَّاضِرِ عِلْمَ نَفْسِهِ لَهُ مَرْتَبَةٌ رَتَبَةٌ عَلَى اتِّبَاعِ عِلْمِ غَيْرِهِ ١٠  
 بِالتَّقْلِيدِ وَالْمُرَايَا لَا سَبِيلَ إِلَى إِهْلَاكِهَا مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَى مُرَاعَاتِهَا أَمَّا إِذَا انْعَقَدَتْ  
 الْإِمَامَةُ بِالْبَيْعَةِ أَوْ تَوَلِيَةِ الْعَهْدِ لِمَنْفَكَ عَنْ رَتَبَةِ الْإِجْهَادِ وَقَامَتْ لَهُ شَوْكَةٌ  
 وَأَذْنَعَتْ لَهُ الرِّقَابَ وَمَالَتْ إِلَيْهِ الْقُلُوبُ فَإِنَّ خِلَالَ الزَّمَانِ عَنْ قَرَشَتِي مُجْتَهِدٍ  
 مُسْتَجَبٍ جَمِيعِ الشُّرُوطِ وَجِبَ الْإِسْتِمْرَارُ عَلَى الْإِمَامَةِ الْمُعَقَّدَةِ أَنَّ قَامَتْ لَهُ  
 الشَّوْكَةُ وَهَذَا حُكْمُ زَمَانِنَا وَإِنْ قُدِّرَ ضَرْبُ الْمَثَلِ حُضُورُ قَرَشَتِي مُجْتَهِدٍ مُسْتَجَبٍ ١٥  
 لِلرُّوْعِ وَالْكَفَايَةِ وَجَمِيعِ شُرَاطِطِ الْإِمَامَةِ وَاجْتِاجِ الْمُسْلِمِينَ فِي خُلْعِ الْأَوَّلِ إِلَى  
 تَعَرُّضِ لِإِثَارَةِ فِتْنٍ وَاضْطِرَابِ أُمُورٍ لَمْ يَجْرِ لَمْ خُلْعُهُ وَالِاسْتِبْدَالُ بِهِ بَلْ يَجِبُ  
 عَلَيْهِمُ الطَّاعَةُ لَهُ وَالْحُكْمُ بِنَفْوِذِ وَلَايَتِهِ وَصَحَّةُ إِمَامَتِهِ لِأَنَّا نَعْلَمُ أَنَّ الْعِلْمَ مَرْتَبَةٌ رُجِعَتْ  
 فِي الْإِمَامَةِ تَحْسِينًا لِلْأَمْرِ وَتَحْصِيلًا لِمُرِيدِ الْمَصْلَحَةِ فِي الْإِسْتِقْلَالِ بِالنَّظَرِ وَالِاسْتِغْنَاءِ  
 عَنِ التَّقْلِيدِ وَإِنَّ الثَّمَرَةَ الْمَطْلُوبَةَ مِنَ الْإِمَامَةِ نَظْمَةُ الْفِتَنِ النَّاتِيَةِ فِي تَفَرُّقِ الْأَرْوَاحِ ٢٠  
 الْمُتَنَافِرَةِ فَكَيْفَ يَسْتَجِيزُ الْعَاقِلُ تَحْرِيكَ الْفِتْنَةِ وَتَشْوِيشَ نِظَامِ الْأُمُورِ وَتَقْوِيتَ  
 أَصْلَ الْمَصْلَحَةِ فِي أَحْصَالِ نَفْوَاقًا إِلَى مَزِيدِ دَقِيقَةٍ فِي الْفَرْقِ بَيْنَ النَّظَرِ وَالتَّقْلِيدِ  
 وَعِنْدَ هَذَا يَنْبَغِي أَنْ يُقَيَّسَ الْإِنْسَانُ مَا يَبَالُ الْخُلُقِ بِسَبَبِ عُدُولِ الْإِمَامِ عَنْ  
 النَّظَرِ إِلَى تَقْلِيدِ الْأَثَمَةِ بِمَا يَبَالُ لَوْ تَعَرَّضُوا لَخُلْعِهِ وَاسْتِبْدَالِهِ أَوْ حُكْمِهِ بِأَنَّ

(١) إِمَامَةُ مَرَّةِ الْقُلُوبِ (٢) الْمَذْكُورَةِ

امامته غير منعقدة وإذا احسن ايراد هذه المقالة علم ان التفاوت بين أتباع  
الشرع نظرًا وأتباعه تقليدًا (fol. 90a) قريب هين وأنه لا يجوز ان نحرم بسببه  
قواعد الامامة ، وهذا تقدير تسامحنا به من وجهين احدهما تقدير قرئني بمجهود  
مستجمع الصفات متصدٍ لطلب الامامة وهذا لا وجود له في عصرنا والثاني  
٥ تقدير اقتدار المخلق على الاستبدال بالامام والتصرف فيه بالمخلع والانتقال  
وهذا محال في زماننا اذ لو أجمع اهل الدهر والتألبوا<sup>(١)</sup> على ان يصرفوا الوجوه  
والقلوب عن الحضرة المقدسة المستظهرية لم يجدوا اليها سبيلا فيتعين على كافة  
علماء العصر الفتوى بصحة هذه الامامة وانعقادها بالشرع ولكن بعد هنا  
شرطان احدهما ان لا يُفنى كل قضية مشكلة الا بعد استنتاج<sup>(٢)</sup> قرائح العلماء  
١٠ والاستظهار بهم وان يختار لتقليده عند التباس الامر واختلاف الكلمة افضل  
اهل الزمان واغزرم علما وقل ما ينفعك مدينة السلام عن شخص يُعترف  
له بالنقص في علم الشرع فلا بد من تعرف الشرع في الوقائع منه لينوب ذلك  
عن الاجتهاد والثاني ان يسعى لتحصيل العلم وحيازة رتبة الاستقلال بعلم  
الشرع فان الامامة وان كانت صحيحة منعقدة في الحال فخطاب الله تعالى قائم  
١٥ بايجاب العلم واقتراض تحصيله وإذا ساعدت القدرة عليه لم يكن للتواني فيه  
عذر لا سيما والسنن التحصيل ورعيان الشباب مُعين على الغرض والقدر  
الواجب تحصيله شرطا وإذا صرف اليه المهمة الشريفة حصل في قدر يسير من  
الزمان ولا يليق تطلب غايات الكمال الا بالحضرة المقدسة الشريفة النبوية  
المخوفة بالعر والجلال، وإذا اتضح في هذا الباب بهذه البراهين اللامحة ان  
٢٠ مقتضى (fol. 90b) امر الله [ان] الامام الحق المستظهر بالله هو المتعين لمخلاقة  
الله فما اجدر هذه النعمة ان تقابل بالشكر واتما الشكر بالعلم والعمل والمواظبة  
على ما اودعته في الباب الآخر من الكتاب وعلى الجملة فشكر هذه النعمة ان  
لا يرضى امير المؤمنين ان يكون لله على وجه الارض عبد اعبد واشكر منه  
كما ان الله تعالى لم يرض ان يكون له على وجه الارض عبد اعز واكرم من

استنتاج (٢) وبالتألب (١)



امير المؤمنين فهنا هو الشكر الممازى لهذه النعمة وانه ولي التوفيق بمنه ولطفه،

## Nr. 26.

(fol. 97a) وهذا الانسان من وجه آخر في دنياه حارث وعمله حرثه ودنياه محرثة ووقت الموت وقت حصاده ولذلك قال صلّم الدنيا مزرعة الآخرة وأنها البذر هو العمر فمن انقضى عليه نفس من انقاسه ولم يعبد الله فيه بطاعة فهو مغبون لضياح ذلك النفس فانه لا يعود قط، ومثال الانسان في عمره • مثال رجل كان يبيع الثلج في وقت الصيف ولم يكن له بضاعة سواء فكان ينادى ويقول ارحموا من راس ماله يذوب فراس مال الانسان عمره الذي هو وقت طاعته وانه ليدوب على الدوام فكلما زاد سنّه (fol. 97b) نقص بقية عمره فزيادته نقصانه على التحقيق ومن لم ينتهز<sup>(١)</sup> الفرصة في انقاسه حتى يقتصر<sup>(٢)</sup> بها الطاعات كلها كان مغبونا ولذلك قال صلّم من استوى يومه ١٠ فهو مغبون ومن كان يومه شرا من امسه فهو ملعون فكل من صرف عمره الى دنياه فقد خاب سعيه وضاع عمله كما قال تعالى<sup>(٣)</sup> مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزَيَّاتُهَا نُوفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ الْآيَة ومن عمل لآخرته فهو الذي أنجح سعيه كما قال تعالى<sup>(٤)</sup> وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا [وهو مؤمن] فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا،

١٥

## Nr. 27.

(fol. 98a) ومهما عرف نصرت الدنيا وتأبى السعادة في العقبى فليتنامل انه لو شغل انسان بشخص واستهتر<sup>(٥)</sup> به وصار لا يطيق فراقه وخير<sup>(٦)</sup> بين ان يعمل لقاء ليلة واحدة وبين ان يصبر عنه تلك الليلة مجاهدا بنفسه ثم يحظى بينه وبينه الف ليلة فكيف لا يسهل عليه الصبر ليلة واحدة لتوقّع التلذذ بمشاهدته الف ليلة ولو استعجل تلك الليلة وعرض نفسه لعناء المفارقة الف ليلة لعدّ ٢٠ سفيها خارجا عن حرب العقلاء فالدنيا معشوقة كلّفنا الصبر عنها مدة يسيرة

وحر (١) واسهتر (٥) 17, 20 (٤) 11, 12 (٦) حصص (٦) شهر (١)

وَوَعَدْنَا أَضْعَافَ هَذِهِ اللَّائِي مِثْلَ مَا آخِرَ مَا وَتَرَكْنَا الْآلِفَ بِالْوَحِيدِ لَيْسَ مِنَ  
 الْعِلْلِ وَإِخْتِيَارَ الْآلِفِ عَلَى الْوَاحِدِ الْمَجْهُولِ لَيْسَ بِمُنْتَعِدٍ (fol. 98b) عَلَى الْعَاقِلِ ،  
 وَعِنْدَ هَذَا يَنْبَغِي أَنْ يُقَيَّسَ الْإِنْسَانُ أَقْصَى مِثْلَ مَقَامِهِ فِي الدُّنْيَا وَهِيَ مِائَةُ سَنَةٍ  
 مِثْلًا وَمِثْلَ مَقَامِهِ فِي الْآخِرَةِ وَلَا آخِرَ مَا بَلَّ لَوْ طَلَبْنَا مِثْلًا لَطَوَّلَ مِثْلَ الْآبِدِ  
 . لِحِيزِنَا عَنْهُ إِلَّا أَنَا نَقُولُ لَوْ قُدِّرْنَا الدُّنْيَا كُلُّهَا إِلَى مَنَتهَى السَّمَاوَاتِ مِثْلَةً بِالْأَدْرِ  
 وَقُدِّرْنَا طَائِرًا يَأْخُذُ بِمِثْقَالِهِ فِي كُلِّ الْآلِفِ سَنَةٍ حَبَّةٌ وَاحِدَةٌ فَلَا يَزَالُ يَعُودُ  
 حَتَّى لَا يَبْقَى مِنَ الدَّرَةِ حَبَّةٌ وَاحِدَةٌ فَتَنْفُضَ هَذِهِ الْمِدَّةُ وَقَدْ بَقِيَ مِنَ الدَّرَةِ  
 أَضْعَافُهَا فَكَيْفَ لَا يَقْدِرُ الْعَاقِلُ إِذَا حَقَّقَ عَلَى نَفْسِهِ هَذَا الْأَمْرَ عَلَى أَنْ يَسْتَغْفِرَ  
 الدُّنْيَا وَيَتَجَرَّدَ لِلَّهِ تَعَالَى هَذَا لَوْ قُدِّرَ بَقَاؤُ الْعَرِمَاءِ سَنَةً وَقُدِّرَتِ الدُّنْيَا صَافِيَةً  
 ١٠ عَنْ الْإِقْنَاءِ (١) فَكَيْفَ وَالْمَوْتُ بِالْمُرْصَادِ فِي كُلِّ لَحْظَةٍ وَالْدُّنْيَا غَيْرُ صَافِيَةٍ مِنَ  
 ضُرُوبِ التَّعَبِ وَالْعَنَاءِ وَهَذَا أَمْرٌ يَنْبَغِي أَنْ يَطُولَ التَّأَمُّلُ فِيهِ حَتَّى يَتَرَسَّخَ فِي  
 الْقَلْبِ وَمِنْهُ يَنْبَعُ (٢) التَّقْوَى وَمَا لَمْ تَنْظُرْ لِلْإِنْسَانِ حِفَاةَ الدُّنْيَا لَا يَنْصُورُ  
 مِنْهُ أَنْ يَسْعَى لِلنَّارِ الْآخِرَى وَيَنْبَغِي أَنْ يَسْتَعَانَ عَلَى مَعْرِفَةِ ذَلِكَ بِالْإِعْتِبَارِ  
 بِمَنْ سَلَفَ مِنْ أَبْنَاءِ الدُّنْيَا كَيْفَ تَعَبَلُ فِيهَا ثُمَّ ارْتَحِلُوا عَنْهَا بِغَيْرِ طَائِلٍ وَلَمْ  
 ١٥ يَصْغَبُوا إِلَّا الْخُسْرَ وَالنَّدَامَةَ وَلَقَدْ صَدَّقَ مَنْ قَالَ مِنَ الشُّعْرَاءِ حَيْثُ قَالَ  
 أَشَدُّ الْفَرَمِ عِنْدِي فِي سُرُورٍ تَيَقَّنُ (٣) عَنْهُ صَاحِبُهُ انْتِقَالًا

Nr. 28.

(fol. 98b) الْوُظُفَةُ الْثَالِثَةُ أَنْ مَعْنَى خِلَافَةِ اللَّهِ عَلَى الْخَلْقِ إِصْلَاحُ الْخَلْقِ  
 وَلَنْ يَقْدِرَ عَلَى إِصْلَاحِ أَهْلِ الدُّنْيَا مَنْ لَا يَقْدِرُ عَلَى إِصْلَاحِ أَهْلِ بَلَدِهِ وَلَنْ  
 يَقْدِرَ عَلَى إِصْلَاحِ أَهْلِ الْبَلَدِ مَنْ لَا يَقْدِرُ عَلَى إِصْلَاحِ أَهْلِ مَنَازِلِهِ وَلَا يَقْدِرُ  
 ٢٠ عَلَى إِصْلَاحِ أَهْلِ مَنَازِلِهِ مَنْ لَا يَقْدِرُ عَلَى إِصْلَاحِ نَفْسِهِ وَمَنْ لَا (fol. 98b) يَقْدِرُ  
 عَلَى إِصْلَاحِ نَفْسِهِ فَيَنْبَغِي أَنْ تَفْعَلَ الْبِدَايَةُ (٤) بِإِصْلَاحِ الْقَلْبِ وَسِيَاسَةِ النَّفْسِ وَمَنْ  
 لَمْ يُصْلَحْ نَفْسُهُ وَطَمَحَ فِي إِصْلَاحِ غَيْرِهِ كَانَ مَقْرُورًا كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى (٥) أَتَأْمُرُونَ

(١) ٢، ٤١. (٢) نبع النماء (٣) بئس (٤) سحب (٥) الاقناء

النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ فِي الْحَدِيثِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ لِعِيسَى بْنِ مَرْيَمَ  
عِظْ نَفْسَكَ فَإِنَّ أَنْفُسَكَ فِعِظِ النَّاسَ وَالْأَفَاحِشِي مَعِيَ وَمِثَالٌ مِنْ عَجَزِ عَنْ  
إِصْلَاحِ نَفْسِهِ وَطَمَحَ فِي إِصْلَاحِ غَيْرِهِ مِثَالُ الْإِنْسَانِ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَهْدِيَ الْعِبَادَ  
وَذَلِكَ لَا يَنْسَبُ لَهُ قَطُّ وَإِنَّمَا يَقْدِرُ عَلَى إِصْلَاحِ النَّفْسِ بِمَعْرِفَةِ النَّفْسِ،

Nr. 29.

(fol. 103a) ومنها ان يعلم ان رضى المخلوق لا يحسن تحصيله الا في موافقة  
الشرع وان طاعة الامام لا يجب على المخلوق الا اذا دناهم الى موافقة الشرع  
كما روى عن محمد بن علي انه قال اني لاعلم قبيلتين يُعَبِّدان من دون الله  
قالوا من هم قال بنو هاشم وبنو امية اما والله ما نَصُومُ لِيَسْجُدُوا لَمْ وَلَا  
لِيَصَلُّوا لَمْ وَلَكِنْ اطاعوهم واتبعوهم على ما أمروهم والطاعة عبادة،

## BERICHTIGUNGEN UND NACHTRÄGE.

Seite 1 Zeile 10, *lies*: Lehrautorität.

» 3 Anm. 7, vorletzte Z., *lies*: Mustasfa.

» 5 Z. 7, *lies*: Rāfiditen.

» 12 Z. 4 v. u., *lies*: baṭinitischen.

» 28 Z. 11, *st.*: 22 *lies*: 25.

» 29 Z. 8, *st.*: ʿulūm *lies*: ʿilm.

» 29 Anm. 2, *st.*: 25 *lies*: 24.

» 31 Anm. 2, in der Abhandlung: Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften (Abhandl. d. Kön. Preuss. Akad. d. WW. 1915, Phil. Hist. Kl. Nr. 8) S. 30 Anm. 1 und 2.

» 31 Anm. 3 Z. 1, *lies*: حامد

In den Fuṣuṣ al-ḥikam Kap. 5 (Kommentar Ausgabe, Kairo 1304—1323, I 150) polemisiert Ibn al-ʿArabī bei Gelegenheit des Spruches من عرف نفسه فقد عرف ربه gegen ʿĠazālī: فإن بعض الحكماء وأبا حامد ادّعى أنه يُعرف الله من غير نظر في العالم ومنا غلط الخ

» 41 Anm. 1, Z. 1, *lies*: يميت

» 44 Z. 4 v. u., *st.* des *lies*: der.

» 60 Z. 13, *lies*: Kaḥla.

» 62 Z. *lies*: Šabbāsijja.

» 65 Anm. 1, Z. 1 füge hinzu: S. 101.

» 73 Anm. 3. Über istiṭnā s. Ġaḥiẓ, Ḥajawān III, 129.

» 74 Anm. 1. Über Amphibolie im Schwur s. Ibn Ḳutejba, Taʾwīl muḥtaṣif al-ḥadiṯ (Kairo, maṭb. Kurdistān 1326) 43—47; negativ: الأيمان الملقطة التي لا يمكن التورية عنها Abulmaḥāsīn VI, ed. Popper, 305, 1.

» 80 ult. *st.*: er *lies*: es.

» 95. Solche *maḥwāʿiq* werden von ʿĠazālī auch im Ihjā II 136ff, 320ff mitgeteilt.

» 109 Anm. 3, Z. 1, *lies*: Fark; Šahrastān.

rechten Islamglauben nicht verpönt. Ġazālī redet ihr in einem besonderen Kapitel des Ihjā<sup>1)</sup> und auch in seiner Schrift *Ma'āriḡ al-ḥuds*<sup>2)</sup> das Wort.

Am längsten wird die Polemik gegen die Bāṭinijja im Kreise der zejditischen Šī'iten fortgesetzt. Sie wurde vornehmlich durch ihre Stellung zu den in Südarabien bis zum heutigen Tage vertretenen und die Zejditen bekämpfenden Anhänger der ismā'ilitischen Sekte veranlasst, bei denen sich auch viel bāṭinitische Litteratur aus älterer Zeit erhalten hat. Darüber verdanken wir *E. Griffini* überraschende Mitteilungen<sup>3)</sup>.

1) Ihjā I 87: بيان تناقض الغوس في العقل.

2) Die Analyse dieser Schrift s. in *Loghat al-Arab* II 110; in derselben wird durch einige Abschnitte das Thema درجات العقل behandelt.

3) ZDMG LXIX 81 ff.; in diese Gruppe gehören auch wohl die in den Verhandlungen des XIII. Orientalistenkongresses (Hamburg) 310 erwähnten „*drusischen und fatimidischen Codices*“ süd-arabischer Provenienz.

seiner grossen Schrift wird er wohl auf letzteren Bezug genommen haben. Denn gerade auf das polemische Moment, das Ġazālī als den Fortschritt bezeichnet, den seine polemische Methode gegen die seiner Vorgänger bezeichnet, legt auch Ġazwīnī besonderes Gewicht. Wiederholt kommt er nämlich auf die Irrlehre der Gegner zurück, dass sie alle sichere Erkenntniss ausschliesslich vom *inām maʿṣūm* schöpfen wollen und die selbständige Ergründung als Erkenntnisquelle ablehnen<sup>1)</sup>. „Gott sagt (6,149): ‚Ist bei euch Wissen?‘; er sagt nicht: ‚Habt ihr eine Lehrautorität? (muʿallim)‘; er sagt (2,105): ‚Bringet euern Beweis, nicht: ‚euern Unfehlbaren‘“<sup>2)</sup>.

Nicht ganz klar ist, dass er als ketzerische Lehre der malāhida die Anschauung bezeichnet, dass der Intellekt der Menschen sich in verschiedenen Vollkommenheitsstufen kundgebe (ان القول متفاوتة). Auch darin wollen sie ein Argument dafür finden, dass die Vernunft schlechthin nicht als Erkenntnisquelle gelten könne, solange nicht der unfehlbare Imam mit seiner untrüglichen Belehrung einsetzt. Wenn nun die Vernunft nicht als massgebend anerkannt wird, das Gute vom Bösen zu unterscheiden, wird den Menschen durch diese Lehre das Tor des Libertinismus (إباحة) aufgetan. Es wäre auch ein Akt der Ungerechtigkeit, wenn Gott Leuten von verschiedener Vernunftfähigkeit dieselben Pflichten auferlegte<sup>3)</sup>. Die Gesetze können also nicht durch Vernunfttätigkeit ergründet werden. Ġazwīnī lässt sich hier auf eine weitläufige Widerlegung dieser Auffassung vom *ʿaql* ein, die er als umso notwendiger betrachtet, als einer seiner Schüler diesen Einwurf der malāhida dem Imam Muḥjī al-dīn Jahjā al-Salamāsī vorgelegt hatte und dieser demselben ganz ratlos gegenüberstand. Dieser Widerspruch scheint jedoch eher den Folgerungen zu gelten, welche die Bāṭinijja aus dem Prinzipie das *tafāwut al-ʿuqūl* ziehen, als dem Prinzipie selbst. Denn die Anschauung von den unterschiedlichen Graden des Intellektes ist doch auch im

1) Muḥṣṣ 10,10 ff.; 12,6. 2) ibid. 6,11 v. u.

3) ibid. 26,12 يكون ظاهرا عظيما. إذا كانت متفاوتة فاستورا الكمال في التكليف.



seit früher Zeit eingeführte<sup>1)</sup> und von ihm selbst im Ihjā immer wieder betonte Unterscheidung zwischen „Handlungen, Pflichten der Herzen“ und jener der „Gliedmassen“ und die Betrachtung der letzteren als jenen untergeordnete Betätigungen. Man begeht vielfach den Fehler<sup>2)</sup> diese Unterscheidung auf muʿtazilitische Anschauungen zurückzuführen. Freilich hat auch Abu-l-Hudējl al-ʿAllāf von *Tätigkeiten der Herzen* und denen der *Gliedmassen* gesprochen<sup>3)</sup>, jedoch diese Unterscheidung nicht aus Rücksichten auf ethische Bewertung, sondern im Gefolge scholastischer Distinktionen gemacht. Bei den Šūfis ist sie der Ausgangspunkt der religiösen Ethik. Zur Zeit der Abfassung dieses Traktates war Ġazālī bereits in diesen Anschauungskreis eingetreten, so sehr auch die Veranlassung zur Abfassung desselben aus seiner früheren theologischen Stellung hervorgegangen war<sup>4)</sup>.

## V.

Auch nach der Zeit des Ġazālī war durch die fortdauernde Assasinengefahr der Anlass zur Bekämpfung der die islamische Gesellschaft beunruhigenden Bāṭinijja noch immer nicht geschwunden. Eine eingehende polemische Schrift gegen sie ver-

1) Ĥarīṭ al-Muḥāsibī (bei Subkī, Tab. Šāf. II 41 ult.) العمل بمركات الجوارح: العمل بمركات القلوب, Abu-l-ʿAbbās ibn Masrūk (Schüler des Muḥāsibī, st. 298): من راقب الله في عطران قلبه عصمه الله في حركات جوارحه, bei Kūšejrī, Risāla (Kairo 1304) 29,14; vgl. Schreiner, ZDMG, LI 515 Anm.

2) Zuletzt Yahuda zu Bechājī's Hidāja, Einleitung 59.

3) Bagdādī, Fark 110, Šahrastānī ed. Cureton 35,6 v. u. Nach einer Nachricht bei ʿAlī al-Murtadā ʿAlam ab-hudā, Gurar al-fawā'id (Teheran 1272) 68,9 hätte bereits fast ein Jahrhundert vor Abu-l-Hudējl der Muʿtazilī ʿAmr b. ʿUbejd (st. 142) die Antithese von عمل الجوارح und عمل القلب aufgestellt. R. Hartmann könnte auch hieraus Beeinflussung des Šūfismus durch die Muʿtazilah (Der Islam VI 34 ff.) erweisen.

4) In späteren Schriften wird dieser ethische Gesichtspunkt immer schärfer ausgeprägt, Mišān al-ʿamal 149,2: عبادة القلب: عمل الجوارح: vgl. Ihjā I 16,6 und passim; Bidʿat al-hidāja (a. R. des Minhāg al-ʿabidin. Kairo, math. Chejridja 1306) 62: أعمال هذه الجوارح أنها ترشح من صفات القلب الخ.



des Reichtums seiner Wissenschaft", der ihm im Namen seines „wegen seiner Religiosität und seines frommen Wandels angesehenen Šejch" den bereits oben S. 57 angeführten Spruch über die Einverleibung der göttlichen Attribute durch die Šufi-Leute mitteilte. Es ist charakteristisch, dass er hier die beiden Männer in den Mantel der Anonymität hüllt, indem er sich auf sie mit einem vom Standpunkt der Orthodoxie nicht unbedenklichen Spruch beruft. Ihre Namen sind uns jedoch nicht unbekannt geblieben. Denn in einem Alterswerke, wo er denselben Spruch zitiert, führt Ġazālī die Autoritäten mit Namen an: seinen ersten šufischen Führer *Abū 'Alī al-Fārmadī*<sup>1)</sup>, der ihm den Spruch im Namen des *Abu-l-Ḳāsim al-Kurkānī* gab<sup>2)</sup>. Fārmadī ist auch ohne Zweifel derselbe šufische Lehrer, auf den er ebenfalls ohne Namensnennung hinweist, als auf „einen hervorragenden, befolgten Führer von den Šufi-Leuten", den er zur Zeit als sein Verlangen nach dem „Beschreiten dieses Weges" ernst wurde, über den Wert des andauernden Ausharrens beim Koranlesen befragte<sup>3)</sup>. Er wollte seinen Namen vielleicht aus dem Grunde nicht preisgeben, weil seine Antwort nicht eben im Sinne der orthodoxen Auffassung ausfiel.

Vollends tritt uns der spätere Ġazālī in der Ethik des X. Abschnittes entgegen. Es ist der konsequenteste Asketiker, der hier dem Chalifen Weltverneinung und völlige Lossagung von aller Weltlichkeit und von der Neigung zur selben (حب الدنيا) ans Herz legt und immerfort auf die Beseitigung derselben zugunsten der jenseitigen Güter dringt. Geläufig ist ihm bereits in diesem Zusammenhange die von den Mystikern

1) Als šufischer Führer des Ġazālī wird auch Abū Muḥammad al-Būzighānī genannt, vgl. *Šaṭṭarī, Latā'if al-minan* (Kairo, Mejmū'ijja, 1321) I 25, 16.

2) *Al-Maḥḥad al-asnā fārḥ asmā Allāh al-ḥusnā* (Kairo, maṭb. Taḥaddum 1322) 110, 11: ولقد سمعت الشيخ أبا علي الفارمدي يحدّثني عن شيخه أبي القاسم الكركاني قدّس الله روحهما أنه قال إن الأسماء السبعة والقصص تصير أوصافاً للعبد السالك وهو بعد في السلوك غير واصل،

3) *Mizān al-faṣal* 44, 12: إن في الوقت الذي صدقت فيه رغبتي لسلوك هذا الطريق 44, 12: شاروت متبرعاً مقدماً من الصوفية في المراقبة على تلاوة القرآن فمبغى،

sei in kasuistisch auftauchenden Fällen umso weniger bedenklich, als ja der Prophet nicht in der Lage war, über alle, zumeist unvorhergesehene Situationen Belehrung zu erteilen und die Nachrichten über Entscheidungen des Propheten in den Fikhhfragen, sofern solche Dezisionen von ihm aufbewahrt sind, vielfach nur auf schwach verbürgte Einzeltraditionen (āḥād) gegründet sind, die nur zu Vermutungen (ẓann) aber nicht zum Anspruch sicheren Wissens berechtigen<sup>1)</sup>.

Dass Ġazālī bereits in dieser Abhandlung Gedanken der Toleranz gegen die der seinigen widersprechenden Lehren auch in anscheinend wichtigen Grundsätzen des sunnitischen Islams zugänglich ist, haben wir schon oben (Seite 67) erfahren. In dieser Übergangszeit ist er von mystischen Anschauungen bereits stark beeinflusst. Dies zeigt auch der Passus im Text Nr. 24, wo er den Unterschied zwischen den anthropomorphistischen Texten und den eschatologischen Verheissungen aus dem Gesichtspunkt der Nötigung zur allegorischen Erklärung darlegt: „Die Weiterführung dieser Rede — so schliesst er — würde die Aufrollung einer Reihe von den *Geheimnissen der Religion* erfordern, wenn wir in ihre volle Aufzählung eingehen und begehren würden ihre Hülle aufzudecken. Da nun das Gesagte sich nur im Laufe der Rede darbot und an sich nicht in der Absicht (dieser Darlegung) lag, so beschränken wir uns darauf, was sich in diesen Abschnitt eingefügt hat“<sup>2)</sup>. Wir ersehen, dass sich Ġazālī zu dieser Zeit mit mystischen Gedanken über das Gesetz (asrār al-šarʿ) und der Glaubenslehre (asrār al-dīn) trug, deren volle Entfaltung Gegenstand der Werke seiner folgenden Lebensperiode bildet.

Er redet von den Inkarnationserfahrungen eines Ḥallāğ und Abū Jezīd al-Bisṭāmī ohne orthodoxe Misbilligung, in objektiv referierender Weise<sup>3)</sup>. Zur Zeit der Abfassung dieses Traktates hatte er ja bereits den Umgang des Mannes gepflegt, der ihn in den Šūfismus einweihte. Er bezieht sich (a. a. O.) auf die Mitteilung „eines Šejchs von den Šejchen des Šūfismus, auf den man mit den Fingern zeigt wegen seiner Religiosität und

1) Besonders Text Nr. 13, fol. 41b.

2) Fol. 76b.

3) Fol. 53a, Text Nr. 16.

*Seelenfaḥīh* die Grundlehren der Erbgesetzgebung, ihren tieferen Sinn <sup>1)</sup> kenne, wenn er auch in den Traditionen über rituelle und eherechtliche Gesetze nicht völlig heimisch ist <sup>2)</sup>).

Der Aufgabe des Traktates entsprechend wird diese Auseinandersetzung im besonderen gegen die Bāṭiniten gewendet, einerseits wegen ihrer *völligen* Preisgabe der praktischen Gesetzesübung, andererseits wegen des Gewichtes, das sie in Gesetzesfragen, in denen die Entscheidung nicht autoritativ festgelegt werden dürfe, sondern die dem freien iğtihād überantwortet sind, auf das unfehlbare Dekret ihres Imam legen; so z. B. in ihrer absoluten Forderung der lauten Rezitierung der Bismillāh-Formel zu Beginn des ṣalāt <sup>3)</sup> (worin die orthodoxen maḏāhib je nach dem iğtihād ihres Meisters verschiedene Praxis zulassen) und der Wiederholung der ikāma-Formel vor Beginn des ṣalāt (eine Differenzfrage zwischen Sīṭen <sup>4)</sup> und Sunniten). Die Berechtigung der Verschiedenheiten in diesen und ähnlichen Einzelheiten der Gesetzesübung stehe unter dem Schutz des Prophetenspruches über die Ungefährlichkeit des Irrtums des muğtahid <sup>5)</sup>. Ein solcher

1) So werden im Ihjā die einzelnen Kapitel des Gesetzes immer aus dem Gesichtspunkt ihrer *asrār* behandelt. *Ihjā* I 252, 12. Im selben Sinne ist es zu verstehen, wenn vom asketischen Faḥīh Abū Bekr al-Sāmī gerühmt wird: *وكان له اطلاع على أسرار الله* (Subḥī, Tab. Šāf. III 83 ult.).

2) *Mustaḥṣā* II 353: *وليس الاجتهاد عندى منصباً لا يجرأ بل يجوز ان يقال للعالم: من ينظر في مسئلة المشتركة بكيفية ان يكون فيه النفس عارفاً باصول الفرائض ومعانيها وإن لم يكن قد حصل الاخبار التي وردت في مسئلة تحريم المسكرات او في مسئلة نكاح بلا ولي الخ.*

3) S. meinen Artikel *Bismillāh* in Hastings' *Encyclopaedia of Religion and Ethics* II 667b. Vgl. zum Gegenstand noch Kindi, *Governors and Judges of Egypt* ed. Guest 120; Ibn Sa'īd V 98, 22 (Sa'īd b. Musajjab). Eben *Mustaḥṣā* führte die laute Rezitierung der Formel (nach šāfi'tischem Ritus) wieder ein, nachdem sie eine Zeit hindurch aus Opposition gegen das von den Fāimiden geforderte Lautsprechen (Maḳrīzī, ed. Benz 79, 9) in stiller Weise gesprochen worden war. Nun war die Basīsiri-Zeit längst überwunden und es schien mehr kein Grund obzuwalten, den Gegensatz zur Schau zu tragen (Ibn al-Afir ad ann. 494: *ʿiddat hawādīt*).

4) Vgl. *Vorlesungen über den Islam* 237.

5) Vgl. *Ḳisṣas* 91.

gogische Aufgabe des Gesetzesstudiums nicht vor das Bewusstsein tritt, die vielmehr das Fikḥ als Selbstzweck betrachten und sich in dessen Formalitäten mit allen ihren Detailbestimmungen und kasuistischen Spitzfindigkeiten erschöpfen. Jenem wird von den Berufsfakḥs wohl der *fakḥ al-badan* (Körper-Fakḥ) d.i. der *realistische* Fakḥ nicht ohne ironischen Blick auf jene idealistischen Träumer entgegengesetzt<sup>1)</sup>. In diesem Zusammenhang ist es nicht ohne Interesse zu erfahren, dass Ġazālī schon in einer seiner frühesten Schriften<sup>2)</sup> von Abū Ḥanīfa urteilte, dass er kein fakḥ al-naḥs gewesen sei<sup>3)</sup>. Von einem solchen wird auch nicht die rastlose Beherrschung des gesamten gesetzeswissenschaftlichen Stoffes gefordert, sondern die chrliche, auf die ethischen Zwecke gerichtete Handhabung desjenigen Teiles vorausgesetzt, dem er sein besonderes Interesse zuwendet. In einer Abhandlung über die Bedingungen des iġtihād entwickelt Ġazālī die Theorie, dass dieser Rang nicht von einer allumfassenden Beherrschung der theologischen Haupt- und Hilfswissenschaften bedingt sei (dies könne höchstens vom muġtahid muṭlaḳ gefordert werden), sondern dass auch ein *partiell*es iġtihād seine Berechtigung habe in der Voraussetzung, dass der auf dieser Stufe steht sich nur in solchen Fragen zur Verfügung stellt, deren Grundlehren ihm vertraut sind. So z. B. sei für jemand, der über eine spezielle Erbrechtsfrage (der Fall *al-muṣṭarika*<sup>4)</sup>) wird beispielsweise genannt) sich eine selbstständige Meinung zu bilden hat, hinreichend, dass er als

1) Ġāhiz, Baġān I 144,14 von Ĥās b. Mu'āwija: كان فقه البدن رفیق المسالك في النطن; Dahabi, Taḡkirat ĥuff. I 204,5; 330,7 von Lejz b. Sa'd und Jahjā b. Ādam; Ibn Farḥūn, Dīwāġ al-muḥḥab 296 ult. von Jahjā b. 'Omar al-Balawī (Schüler des Ibn Saḥnūn). Alle diese werden als fakḥ al-badan gekennzeichnet. Vgl. noch Kāḍī 'Ijād, Tartīb al-madārik bei Griffini, Nuovi testi arabo-siculi 7,8; 8,5 (= Centenario Amari 370. 371).

2) Im Kitāb al-manḥūl fi uṣūl al-fikḥ, das er noch zu Lebzeiten seines Lehrers, des Imām al-ḥaramajn verfasste (Subḳ, Tab. Šāf. IV 116,6).

3) Das Zitat in meinen Beiträgen zur Litteraturgesch. der Šā'a (Wiener Sitzungsberichte 1874, Phil. Hist. CL 500). Gegen diesen Angriff ist die Verteidigungsschrift bei Vollers, Katalog der Hschr. der Leipziger Universitätsbibliothek Nr. 351 gerichtet.

4) Jaynball, Handbuch des islamischen Gesetzes 254.

Folge habe. Er fasst, wie wir gesehen haben, die gottesdienstlichen Werke nur „als Bestrebungen und Übungen“ auf, die die „Reinheit der Seele fördern“ und zur Seligkeit führen sollen. Von diesem Gesichtspunkt aus sei es ganz einerlei, ob der auf der Reise Befindliche das *ṣalāt* (*ṣalāt al-musāfir*) nach Abū Ḥanīfa in zwei, oder nach Šāfi'ī in vier rak'ah's verrichtet. Es stehe damit völlig so, wie mit der Beschäftigung der Fikḥ-Beflissenen mit den Gegenständen ihres Studiums. Mancher wiederholt sein Pensum zweimal, mancher dreimal; der eine sagt es mit lauter Stimme her, der andere zieht die leisere Art des Hersagens vor. Es komme nicht auf Quantität und Qualität im Betrieb des Studiums an, sondern vielmehr nur darauf, welche Art für den einzelnen eindrucksvoller und mehr geeignet ist, ihn die Stufe eines *Seelenfaḳīh* erreichen zu lassen". Es komme auf die Hauptsache an; Irrtümer in den Modalitäten der Ausführung seien ganz ungefährlich und gleichgiltig.

Hier ist zu beachten die Unterscheidung zwischen dem *faḳīh al-nafs* <sup>1)</sup> und den formalistischen Faḳīhs, denselben die Ġazālī sonst gerne *‘ulamā al-risūm* nennt <sup>2)</sup>, denen die päda-

1) Vgl. die Selbstbiographie des Ibn Sīnā bei Ibn abī Uṣajbī'a II 4,17 *وكان في جوارى ايضا رجل يقال له ابو بكر الرقي عوارزي المولد فقيه النفس متوحد في الله والفكر والزهد مائل الى هذه العلوم*. Mit demselben Epithet wird Abū Ḥāsim (oben 96,4 v. u.) bezeichnet bei Qababī, *Taḍkirat ḥuṣṣ*. I 330,6. Hieher gehört wohl auch ein *فقه القلوب* betitelttes Werk des Šuṣṭī Maḥmūd b. Muḥammad b. 'Abdalwāhid ibn Maḥdī aus Iṣfahān (VI. Jhd. d. H.), das *Tāğ al-dīn al-Sabkī* im Autographie des Verfassers besass und Ṭab. Šāf. IV 307 charakterisiert. Die Fikḥfragen sind darin in šūfischem Sinne bearbeitet. Die Namenform *ماهد* hält Nöldeke (briefliche Mitteilung) mit Verweisung auf Justi, *Iranisches Namenbuch* 187 für verderbt aus *ماشاء*. Ibn 'Asākir (Mehren, *Exposé* 137 Nr. 12) erwähnt einen aḡarītischen Šuṣṭī Abū-l-Ḥasan b. Maḥdī al-Iṣfahānī (st. 414) der gegen Irrlehren der Šūfis opponierte. Bei Jāḳūt ed. Margoliouth II 104,1 wird ein Abū Maḥṣūr b. Maḥdī genannt.

2) Eine Benennung der zünftigen Fuḳaḥā, die auch Muḥjī al-dīn ibn al-'Arabī auf sie, als auf die grimmigsten Feinde der Šūfis, anwendet (*Futūḥāt* I 279,10). Derselben Bezeichnung hat in neuerer Zeit auch die Maḥār-Partei auf die starren Maḥālib-Leute der Gegenwart übertragen.

der hohen Bewertung des Fikḥformalismus. Man muss beachten, dass sich Ġazālī vom Fikḥ selbst niemals ganz losgesagt hat. Er beschäftigt sich ja auch in seiner Ihjā-Periode viel mit den *fiḥḥijjāt*<sup>1)</sup> — natürlich in ethisch vertiefter und mystisch verinnerlichter Richtung — und noch nach der Rückkehr von seiner Šuḥwandering hält er Vorträge über *uṣūl al-fikḥ*, deren Inhalt in seinem grossangelegten Werke *al-Mustaṣfā* systematisch zusammengefasst ist. Nur in bezug auf die hohe Bedeutung dieser Disziplin im Vergleich mit anderen Religionserkenntnissen und in seinem Urteil über die Richtungen, die er als Misbrauch des fikḥ erkannte, hat er mit den Voraussetzungen seiner bagdader Berufstätigkeit gebrochen. Und in der Bāṭinitenschrift ist der Ġazālī des Ihjā bereits in Vorbereitung. Wenn er sich auch gleichsam im letzten Augenblick, auf dem Sprunge Bagdād zu verlassen, noch als Hoftheologen des orthodoxen Chalifen und als Fikḥlehrer der Niẓāmschule benimmt, so spricht er doch im selben Atemzuge von dem geringen Schwergewicht der Fikḥdinge<sup>2)</sup>. Er war um diese Zeit bereits tief in den Šuḥismus eingeweiht und seine Abneigung gegen die herrschende Richtung war bereits in seiner Seele gefestigt. Sein Standpunkt in der Beurteilung der *fiḥḥijjāt* wird besonders aus dem unter Nr. 15 der Beilagen mitgeteilten Textstück ersichtlich. Als ob die Iğtihād-Berechtigung noch immer in aktueller Geltung wäre, legt er mit Anlehnung an ein bekanntes Ḥadīṯ<sup>3)</sup> über die Gleichgiltigkeit des Irrtums in den Entscheidungen der muğtahidūn gar kein Gewicht auf die Modalitäten der Ausübung ritueller Forderungen. Sowie die Meinungen in rein weltlichen Angelegenheiten immer nur hypothetischen Charakter haben, so sei es auch mit dem Modalitäten des Gesetzes. Nur für das gewöhnliche unverständige Volk, das die *innere Bedeutung* (*asrār*) des Gesetzes nicht begreift, haben sie grosses Gewicht. Die Einsichtigen wissen, dass möglicher Irrtum in der Handhabung solcher Dinge nicht den Verlust der Seligkeit zur

1) Vgl. Ihjā II 291,8 v. u.

2) Text Nr. 18, fol. 64a غنة امرها.

3) Vgl. ZDMG LIII 649.

der „Zwillingsbruderschaft der Regierung und der Religion“<sup>1)</sup> als Ḥadīṭ anführt<sup>2)</sup>. Im Tibr gibt er ihn ohne Bezeichnung der Herkunft als *nukta* <sup>3)</sup>.

Der Text des Tibr kann jedoch auch zuweilen zur Richtigestellung einer mangelhaften Mustazhiri-Lesart dienen. Z.B. Must. 1106:

وروى ابو هريرة ايضا ان رجلا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يا رسول الله دلني على عمل يدخلني الجنة قال لا تغضب ولك الجنة قال زدني قال استغفر الله تعالى دبر صلاة العصر<sup>4)</sup> سبعين مرة يغفر الله لك ذنب سبعين سنة قال ليس لي ذنوب سبعين سنة قال فلذلك قال ولا لاي قال فلذلك قال ولا لاي قال فلاخواني،

Tibr 23,14 gibt den richtigen Text des Schlusses:

قال لاخوتك قال نعم،

#### IV.

Es erübrigt noch, die Stellung zu prüfen, die der hier behandelte Traktat des Ġazālī in dessen theologischem Entwicklungsgange bezeichnet.

Während er einerseits im achten Abschnitt (4) über die Behandlung der Bāṭiniteneide mit der Empfehlung von Kniffen und vorbedachten Reservationen vollends den Standpunkt des Fikḥ-Kasuistikers einnimmt und mit grossem Ernst einen Gedankengang einschlägt, den er in seiner Ihjā-Periode in den schärfsten Ausdrücken verurteilt, bemerken wir andererseits in vielen Äusserungen einen Übergang zur Lossagung von

1) ZDMG. LXII 2 Anm. vgl. Alberuni's India ed. Sachau 48.

2) Fol. 102a وروى ابن عباس ايضا انه صلى الله عليه وسلم قال الاسلام والسلطان اخوان توّمان لا يصلح احدهما الا بصاحبه فالاسلام آمن والسلطان حارس فما لا آمن له منهم وما لا يقع Mixān al-ʿamal 112,1, al-Iktisād 106,8 nicht als Tradition sondern als Profanspruch (وقيل). Bei Kremer, Herrschende Ideen 428,4 (aus Zamachsari) ist es arabisches Sprichwort.

3) 48,7: الدين والملك توّمان مثل اخوين ولدا من بطن واحد.

4) Vgl. Archiv für Religionswissenschaft IX 296 ff.

‘Ulemā<sup>1)</sup> sind unvergleichlich reichlicher als im Werke Ġazālī’s, mit dem es daher mit Erfolg in Konkurrenz treten kann. Im Mustazhiri fehlen die persischen und sonstigen fremden Elemente ganz und gar. Dort arbeitet Ġazālī ausschliesslich mit islamischem Material. Der stille junge Mann, an den das Ermahnungskapitel gerichtet ist, kommt nur als religiöser Fürst in Betracht. Ihm waren nicht das Beispiel persischer Könige zu empfehlen und profane Weisheitssprüche ans Herz zu legen, sondern nur Züge aus dem Leben und Verkehr früherer Chalifen und auf einander gehäufte fromme Lehren aus dem Ḥadīṭ. Bekanntlich entspricht die Ḥadīṭ-Verwendung bei Ġazālī, wie ihm dies von Gegnern häufig zum Vorwurf gemacht, aber auch von Verehrern zugestanden wird<sup>2)</sup>, nicht der Forderung der kritischen Ḥadīṭ-wissenschaft. Auch in gegenwärtigem Traktat nimmt er es mit den „schwachen“ Ḥadīṭen nicht genau. Es begegnet ihm sogar einmal, dass er den gewöhnlich als persischen Spruch angeführten Satz von

1) Es kann nicht Wunder nehmen, dass der Tortomaner auch auf andalusische Verhältnisse Bezug nimml, z. B. 149,3 v. u.; 167 passim (inmitten einer Reihe zeitgenössischer Beispiele aus verschiedenen Ländern für das Thema *الفرج بعد الشدة*); 178,1 ff.—179,6 v. u. (بلدى طرطوشة); 180,17. — 33,11 ff. wird eine interessante Anekdote aus dem Verkehr des mächtigen Manṣūr b. abī ‘Āmir mit seinen Fuḳahā erzählt; dabei wird der gewaltige Mann, der freilich danach strebte, an Stelle des schwachen Omajjaden die Chalifenwürde zu erlangen und eine Dynastie zu begründen (Dozy, Geschichte der Mauren in Spanien II 119; 134 ff.) *أمير المؤمنين* und *ملك الأندلس*, ja sogar von den Fuḳahā als *أمير المؤمنين* genannt. Über andalusische Beziehungen im *Sināğ al-mulūk* s. noch Dozy, *Recherches sur l’histoire et la littérature de l’Espagne* (3e Aufl.) II 234.

2) s. Zeitschr. für Assyrl. XXII 320 ff. vgl. noch Subki, *Tab. Saf.* IV 101. Nicht nur von seinem (als *Kaṣf ‘ulūm al-āchirati* angeführten) eschatologischen Buche *al-Durra al-fāchira* gilt das Urteil des Ibn Ḥağar: *ولقد أكثر في هذا الكتاب*: *أجاب* nimmt den Ġazālī damit in Schutz, dass er viele Ḥadīṭ-Zitate, in gutem Glauben, anderen Werken entnahm, wie er auch im *Iḥyā* viele Ḥadīṭe aus *Kitāb al-kulūb* ausschrieb. Jedenfalls sei Traditionskunde, mit dem Mass islamischer Kritik gemessen, nicht seine starke Seite: *بضاعته في الحديث مزجة*.



schende Bildungsbestrebung auf der Linie des Persertums. Verfasste ja auch Fachrī Gorgānī sein dichterisches Werk Wis u Rāmīn und Nizāmī sein Chosrū wa Šīrīn für den ersten Seldschukensultan Toğrulbeg <sup>1)</sup> und auch Nizām al-mulk schrieb die politische Denkschrift (Sijaset nāmeḥ) für seinen Sultan in persischer Sprache. So musste auch das Tibr persisch geschrieben werden und in seiner Disposition und inneren Einrichtung übersehen wir nicht den Einfluss der ethischen Litteratur der Perser. Auch lehrhafte Sprüche des Sokrates, Plato, Aristoteles, Hippokrates, Euklid, Galen, Apollonius <sup>2)</sup> werden dem Sultan reichlich vorgeführt.

Auch im Fürstenspiegel (Sirāğ al-mulūk), den *Abū Bekr al-Ṭorṭuṣī*, der jüngere Zeitgenosse des Ġazālī dem Ma'mūn al-Baṭā'ihī, Vezir des Fātimidenchalifen 'Āmir widmete, wechseln die islamischen Erzählungen immerfort mit solchen aus fremden Kreisen entnommenen und ausserdem wird zum Schluss des Buches ein spezieller Abschnitt, der 63. angefügt, in welchem löbliche Beispiele aus der Lebensführung persischer und indischer Fürsten und Weisheitssprüche aus ihrer Litteratur <sup>3)</sup> vorgeführt werden. Es liegt nahe zu vermuten, dass Ṭorṭuṣī mit diesem Buch die Absicht hatte, das Tibr al-masbūk des Ġazālī, dessen eifernder Gegner er war <sup>4)</sup>, zu übertreffen und ihm einen inhaltlich wertvolleren Fürstenspiegel an die Seite zu setzen. Sowohl das islamische als auch das ausserislamische Material desselben ist in der Tat viel umfangreicher, die angeführten Ḥadīṭe und die Erzählungen aus dem Leben der Chalifen und ihrem Verkehr mit frommen

1) Kazwini ed. Wüstenfeld II 351 ff.

2) Tibr. 55; 73; 77; 88, 1 (كتاب وصايا ارسطاطاليس); 109; 122.

3) Ed. Hülāq (1289) 185, 3 v. u. wird eine Serie von Sprüchen eingeleitet: ومن حكم شافعي (شافعي) السدي 192, 14 v. u. *ibid.* 192, 14 v. u. من كتاب جاوريان خرد الفارسي من كتابه الذي سماه منقل الجواهر للكل (الكل) ابن قايص (قايص) الهندي Über Šānāk und seine Weisheitssprüche s. Th. Zacharise in WZKM (1914) XXVIII 182—210.

4) s. darüber meine Einleitung zu Le Livre de Muhammed ibn Toumert 37; ZDMG, LII 503 Anm.

Es kann uns nicht wundern, dass er dem weltlichen Sultan noch dringender als dem Chalifen, sogar in kleine Einzelheiten eingehend, die Erfüllung der *religiösen* Pflichten einschärft. Damit beginnt das Tibr. Ġazālī empfiehlt dem Sultan den Freitag ausschließlich religiösen Übungen zu weihen; z. B. anschliessend an das in Gemeinschaft zu verrichtende Frühgebet möge er, sich unverwandt der kibla zuwendend, das Glaubensbekenntnis tausendmal an einem Rosenkranz hersagen. Er geht so sehr ins Spezielle ein, dass er selbst die durch das Gesetz gestattete Beschaffenheit der Kleidungsstücke je nach den Jahreszeiten genau beschreibt. Auch einen kurzen Abriss der orthodox-aś'aritischen Dogmatik bietet er dem Sultan in den einleitenden Abschnitten des zu seinem Seelenheil verfassten Buches. Er spart nicht mit Hinweisen auf das jenseitige Leben und mit den daran sich knüpfenden asketischen Betrachtungen. Wie dem Chalifen so empfiehlt er auch dem Sultan noch in weitläufigerer Rede „die Sehnsucht nach dem Verkehr mit den frommen 'Ulemā, um sich von ihnen belehren zu lassen“ (15 ff.).

Jedoch in den Belehrungen über die gegenüber den Untertanen zu betätigenden Tugenden und Pflichten der Herrscher, in denen er es freilich an Zitaten aus dem Hadīṭ und Beispielen aus dem Leben frommer Chalifen (besonders 'Omar II) nicht fehlen lässt, — sie sind mit wenigen Ausnahmen aus dem Mustazhirī wiederholt — <sup>1)</sup> überwiegen hier die den nichtislamischen Kreisen, namentlichen den Annalen der persischen Könige entnommenen lehrhaften Beispiele und Anekdoten <sup>2)</sup>. Die im Chalifat emporgekommenen mächtigen Sultane nahmen sich wohl eher die iranischen Könige zum Vorbild als die frommen Chalifen der islamischen Frühzeit. Wie ihr Lebens- und Herrscherideal, so bewegte sich auch die in ihrem Kreise herr-

1) Solche Wiederholungen sind besonders in den Abschnitten 10—34 reichlich zu finden. Es gehört überhaupt zu den schriftstellerischen Eigentümlichkeiten des Ġazālī, in späteren Schriften, ohne Rückbeziehung auf die früheren Werke grosse Stücke aus den letzteren wörtlich oder inhaltlich zu wiederholen.

2) Häufig werden die *sijar al-mulūk* zitiert; 75,4 v. u. wird ein Kijār-nümeh angeführt: وهذه الحكاية مكتوبة في كتاب بادر (?) كرامه.

dass sich der Sultän neben anderen frommen Exerzitien dies Buch jeden Freitag morgens vorlesen lasse <sup>1)</sup>. Das persische Original kann nicht mehr nachgewiesen werden; die arabische Übersetzung ist im Orient sehr verbreitet <sup>2)</sup>.

Das Tibr ist inhaltlich viel reichhaltiger als die im zehnten Kapitel des Mustazhirī gebotene Fürstenbelehrung. In seiner Vielseitigkeit erstreckt es sich auf Materien, die in letzterem nicht einmal gestreift sind <sup>3)</sup>. Als selbständiges Buch konnte es sich auf einen grösseren Umfang ausbreiten als das zur Abrundung einer auf einen anderen Zweck angelegten Schrift dieser angeschlossene Schlusskapitel. Zunächst ist der Unterschied zu bemerken, den die, für einen im Grunde nur theoretische Herrschaft ausübenden Fürsten verfasste Belehrungsschrift gegen jenes Buch aufweist, das einem die Regierungsgewalt tatsächlich innehabenden Herrscher gewidmet ist. Hier finden wir die Organe des Regierungsbetriebes, Vezire und Sekretäre in besonderen Abschnitten berücksichtigt (83—93); dort ist es einzig und allein der stille Chalife, der das Objekt der Ermahnung bildet. Höchstens wird einmal ganz flüchtig daran erinnert, dass sich seine Verantwortlichkeit auch auf das ihn repräsentierende Beamtentum erstreckt.

Trotz des Lobes, das Ġazālī den Seldschuken — wohl besonders mit Rücksicht auf ihre Eigenschaft als Stützen des Chalifates — verschiedentlich spendet, hat er die denkbar ungünstigste Meinung von den „Sultanen seiner Zeit“ <sup>4)</sup>. Umso mehr konnte er von der Notwendigkeit seiner frommen Lehren überzeugt sein.

1) Das fleissige Lesen der Fürstenermahnung fordert auch der Vater des 'Abdallāh b. Tāhir (820) in der seinem in die Regierungsgeschäfte entretenden Sohne erteilten Belehrung, Tab. III 1061 = Tajfūr, Kitāb Baġdād ed. Keller 533.

2) Wir benutzen hier die Ausgabe Kairo (math. al-adab) 1317; irrtümlich ist ein Teil dieses Werkes u. d. T. al-Farīḡ bejn al-ṣāliḥ wa-ḡajr al-ṣāliḥ als selbständige Schrift Ġazālī's betrachtet worden; s. Asín-Palacios in Loghat al-Arab II 251 f.

3) Z. B. ein Kapitel über die Vorsätze der Vernunft (115—123), über Weiber (123—133) u. a. m.

4) Man sehe z. B. Ihjā II 125, 16; 128, 10 v. u.

Fuḍajl b. 'Ijaḍ, al-Mahdī den Šāliḥ b. Baṣīr ein, sie durch fromme Worte an ihre Pflichten zu mahnen, u. s. w.

Ġazālī wünscht nun, dass auch sein Chalife im Interesse seines Seelenheils solche Unterredungen mit frommen Männern pflegen und ältere Nachrichten über ähnliche erbauliche Begegnungen eifrig studieren möge<sup>1)</sup>.

„Soviel davon, was aus Traditionen, Nachrichten, der Lebensführung der Propheten und der Imame (früherer) Zeitalter überliefert wird, genügt dem, der sich dadurch ermahnen lässt und darauf horcht, für die Läuterung der (sittlichen) Eigenschaften und die Kenntnis der Aufgaben des Chalifates. Wer danach handelt, hat mehreres nicht nötig. Und Allāh waltet den Beistand und die Leitung“<sup>2)</sup>.

Damit schliesst die Bāṭiniten-Schrift des Ġazālī.

### III.

Das Thema eines Fürstenspiegels hat den Ġazālī auch noch nach der Rückkehr von seiner Šufiwanderung<sup>3)</sup> interessiert. Für den Seldschukensultan Muhammed Šāḥ (1105—1118), den er als „Sultān der Welt, König des Ostens und des Westens“ (سلطان العالم ملك المشرق والمغرب<sup>4)</sup>) anredet, verfasste er noch bei Lebzeiten des Mustazhir in persischer Sprache sein *al-Tibr al-masbūk fī naṣiḥat al-mulūk*<sup>5)</sup> mit dem Wunsch,

1) Fol. 105f. ان يكون الولى متمتعاً الى نصيحة علماء الدين ومتّعاً بمواعظ الخلفاء الراشدين ومتّعاً في مواضع مشايخ الدين للامراء المتفرّضين ونحن نورد الآن بعض تلك المواضع،

2) Fol. 111f. وهذا القدر الذى روى من الآثار والاعبار ويبرّر الخلفاء واثمة الأعصار كافى للتسّط به وللتمسّك به وللمعنى اليه في تهذيب الاخلاق ومعرفه وظائف الخلافة فالعامل به مُستغنى عن المزيد واه ولى التوفيق والتسديد،

3) Er nimmt im Tibr 21,1 Bezug auf Ihjā: رقد ذكرنا ذلك في كتاب الغضب في رُبْع البُهْلَكَات،

4) Letzteres laqab hatte der Chalife al-Kā'im dem Begründer der Seldschukendynastie, Toğrulbeg, verliehen; Abulmahāsīn II, 2. ed. Popper 233,3.

5) Über den Titel s. ZDMG. L, 100 Anm. 2.

320—334 einen reichhaltigen Beitrag zu dieser Litteratur geliefert. Es kennzeichnet solche Fürstenermahnungen die Offenheit und rücksichtslose Aufrichtigkeit der frommen Gottesmänner, die ihre asketischen, häufig in streng zurechtweisender Form gegebenen Lehren zumeist auf Aufforderung der dieselben demütig aufnehmenden mächtigen Herrscher diesen erteilen. Der fromme Ḥasan al-Baṣrī, der sich darin selbst durch den gefürchteten Ḥaggāg nicht einschüchtern lies, gilt in der Regel als Typus für die unerschrockene Ausübung dieser Aufgabe <sup>1)</sup>. Gewöhnlich werden solche *mawāʿiz* von den Fürsten mit der Anrede: عَظَايَ „erteile mir Ermahnung!“ <sup>2)</sup> eingeleitet und der heilige Mann wird nach Beendigung seiner frommen Exhortation zur Fortsetzung derselben mit dem Anruf: رَظَايَ „gib mir noch mehr!“, der nach der darauf folgenden Belehrung häufig noch wiederholt an den frommen Moralprediger gerichtet wird, eingeladen.

Von solchen alten Exhortationen, unter die auch Beispiele aus dem Leben der beiden 'Omar, Sprüche Jesus', Offenbarungen Gottes an Moses eingelegt sind, gibt nun Gazālī hier zu Nutz und Frommen seines Chalifen eine Blumenlese <sup>3)</sup>. Mit Vorliebe werden durch omajjadische Chalifen hervorgerufene salbungsvolle *mawāʿiz* angeführt; namentlich hören wir die des Abū Bakra an Mu'awija, die des Abū Ḥāzim an Sulejmān b. 'Abdalmelik und 'Omar b. 'Abdal'azīz. Letzterer lässt sich auch von Abū Ḳulāba, Ḥasan [al-Baṣrī] und Muḥammed b. Ka'b al-Ḳuraṣī belehren. Abū Ḥāzim lässt auf Aufforderung des Chalifen Sulejmān diesen eine im Stile der Pietisten gehaltene unumwundene Kritik der omajjadischen Herrschaft hören <sup>4)</sup>. Ḥārūn al-raṣīd <sup>5)</sup>, lädt Šaḳīḳ al-Balchī und

1) Vgl. seine Charakterschilderung durch Ṭabīṭ b. Ḳurra bei Jāḳūt ed. Margoliouth VI 70,8.

2) Eine von früherer Zeit her gebräuchliche Formel, Uṣd al-ḡnā II 287,5 v. u.

3) Fol. 105b—109a.

4) Fol. 107b فيه ما قول فيها نحن.

5) Derselbe fordert den bei ihm eingeführten jungen Šāfi' zu einer *mawāʿiz* auf; dieser benützt dazu eine von Ṭāwūs al-Jamālī verfasste Mahnrede, die den Chalifen zu Tränen rührt; Jāḳūt Lc. 372,6 v. u. vgl. ibid. 7,12 Šāliḥ b. Chalīf bei Mahdī.

ist, als auch den, der mehr getan hat, als ich befohlen habe, und befestiget mit beiden die Säulen der Hölle!“. Es gibt demnach für die Imame nichts wichtigeres als die Kenntnis des šar<sup>c</sup> 1).

Die Pflicht der Untertanen dem Staatsoberhaupt zu gehorchen ist an die Bedingung geknüpft, dass nicht Ungehorsam gegen göttliches Gesetz gefordert werde 2). So wird auch von Muhammed b. ‘Alī 3) der Spruch überliefert: „Ich kenne zwei Sippen, denen man abgöttische Verehrung widmet, nämlich die *Banū Hāsim* und die *Banū Umejja*. Fürwahr, bei Gott, man hat sie nicht eingesetzt, damit man sich vor ihnen, wie vor Gott zu Boden werfe, oder zu ihnen bete; sondern man hat ihnen gehorcht und ist ihnen gefolgt darin, wofür man ihnen die Herrschaft verliehen hat; denn Gehorsam ist Gottesdienst“ 4).

Inmitten solcher, stets durch entsprechende Ḥadīṭ-Sprüche bekräftigter Belehrungen empfiehlt er seinem Fürsten, sich durch die weisen Lehren der alten gerechten Chalifen leiten zu lassen, eifrig zu forschen nach den frommen Ermahnungen, die die Šejche der Religion früherer Generationen ihren Herrschern erteilten.

Solche Ermahnungen sind ein beliebter Gegenstand der älteren religiös-ethischen Litteratur des Islams 5). Als Klassiker dieses Litteraturgebietes gilt *Abū Bekr ibn abi-l-dunjā* (st. 281/894), Erzieher des nachmaligen Chalifen al-Muktafi, mit seinen *mawā’iz al-chulafā* 6). Ġazālī selbst hat im *Iḥjā* II

1) Fol. 105a. Jedoch Subkt, Mu‘id al-ni‘am ed. Myhrman 145,9 مجازة المحدث، تجاوزة المحدث، في التزيرات جاتر عند مالك،

2) Distinktionen über die Regel الخالق في مصبة الخالق sind in der an den Chalifen gerichteten رسالة في الصحابة des ‘Abdallāh b. al-Muḥaffa‘ (Rasā’il al-bulagā I) [Kairo 1908] 50f. angestellt.

3) Wohl einer der verdächtigen Tradenten dieses Namens bei Dahabī, Muḥsin al-i‘tidāl (Lucknow 1884) II 420ff.

4) Texte Nr. 29.

5) Vgl. Bejhaḳī ed. Schwally 364—72; auch schriftliche Ermahnung: Muḥaimmed b. Lejī an Hārūn al-rašīd, Fihrist 315,23.

6) Vgl. über diese Litteratur Murtaḍā al-Zabīdī, Iḥṣāf al-sīda (ed. Kairo) VII 81, Einleitung zu den Werken des Ibn Tūmārt 93.

höchste Betätigung des Gottesdienstes preist, so fügt er gleich hinzu, dass der Prüfstein der Gerechtigkeit in ihrem Unterschied von der Gewalttätigkeit das Religionsgesetz sei. Die göttliche Religion und das Gesetz des Propheten seien in allen Bewegungen der Zielpunkt, worauf alles ausgehe<sup>1)</sup>. Wenn der Fürst in seinen Anordnungen vom Religionsgesetz abweicht, kann er als ein Herrscher betrachtet werden, der die Macht usurpiert hat<sup>2)</sup> und es gilt von ihm was der Prophet von unrechtmässigen Herrschern und ihrer Verdammung am Gerichtstage ausgesprochen hat. Unter vielen anderen Lehren aus dem Ḥadīṭ führt er hierbei den folgenden an, wohl um zu zeigen, dass die religionsgesetzliche Handhabung der Macht sich auch auf die genaue Einhaltung der *strafgesetzlichen* Verordnungen der šar'fa erstrecke, ein Gebiet, auf welchem sich bekanntlich vielfach eine Praxis eingebürgert hatte, die dem Wortlaut des Gesetzes nicht entspricht<sup>3)</sup>. „Anas b. Mālik: Der Prophet sagte: Am Tage der Auferstehung wird man die Machthaber herbeiholen und der Herr wird zu ihnen sagen: Ihr wart die Hirten meiner Heerde und die Schatzmeister meiner Erde; was hat euch veranlasst (gegen Sünder) mehr Geisselhiebe zu verhängen, als euch befohlen war? Der zur Verantwortung Gezogene antwortet: Ich habe für dich gezürnt! worauf Gott: Geziemt es dir denn, heftiger als ich selbst zu zürnen? Dann wird der andere gefragt: Was hat dich veranlasst, weniger Geisselhiebe anzuordnen als dir (von mir) befohlen war? O Gott! — antwortet er — ich habe mich des Sündigen erbarmt! Geziemt es dir denn — verweist ihn Gott — barmherziger sein zu wollen, als ich es bin? Packet den, der hinter dem Masz meines Gebotes zurückgeblieben

1) Fol. 102a وَاَلْتَمَدَ مِنْ رِوَايَةِ هَذِهِ الْاَبْخَارِ التَّيْبَةِ عَلَى عَظَمِ قَدْرِ الْاِمَامَةِ وَانَّهَا اِذَا  
تَرْتَبَتْ بِالْعَدْلِ كَانَتْ اَعْلَى الْعِبَادَاتِ وَانَّهَا يُعْرَفُ الْعَدْلُ مِنَ الظُّلْمِ بِالنُّسْخِ فَلَيْكِنْ دِينَ اللَّهِ  
وَشَرَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُوَ الْمَنْدُوعُ وَالْمَرْجِعُ فِي كُلِّ وَرْدٍ وَصَدَرَ،

2) Fol. 102b فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ النَّبِيُّ الْاِمَامَةُ لِمَنْ اخْطَا بِمَقْعِهَا وَيَسُّ النَّبِيُّ الْاِمَامَةُ لِمَنْ  
اخْطَا بِغَيْرِهَا فَتَكُونُ حَسْرَةً عَلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَكُلُّ امِيرٍ عَدَلَ عَنِ النَّسْرِ فِي احْكَامِهِ  
فَقَدْ اخْذَ الْاِمَامَةَ بِغَيْرِ حَقِّهَا،

3) Vgl. Nakḥḥīd ed. Bevan, Schol. 364, 14.

Darauf folgt ohne systematische Geschlossenheit, in völlig aphoristischer Weise eine Aufzählung der *Tatpflichten* und Tugenden, mit deren Erfüllung und Übung sich der Fürst schmücken möge<sup>1)</sup>. Wiederholt betont Ġazālī mit besonderem Nachdruck die Mahnung, dass der Chalife stets nach dem Rat der 'Ulemā Sehnsucht empfinden und ihre Belehrung mit freudiger Dankbarkeit anhören möge<sup>2)</sup>. Unter den Regierungstugenden stellt er obenan, dass der Fürst bei jeder seiner Verfügungen von sich Rechenschaft darüber verlange, ob er nicht etwas über die Menschen verhängte, wovon es ihm nicht lieb wäre, wenn man mit ihm ähnlich verführe. Er möge es ferner nicht als unter seiner Würde halten, die vor seinem Tore harrenden Leute, die ihm ihre Beschwerden vortragen möchten, wenn auch nur kurze Zeit, persönlich anzuhören; dies sei heilsamer als selbst die gottesdienstlichen opera supererogationis (الرفايل), geschweige denn als die weltliche Unterhaltung, denen er diese Zeit entzüge. Da die Herrschaft, wie sie mit vielen Gefahren für die Tugend verbunden ist, anderseits auch für die Betätigung derselben reichlichere Gelegenheit bietet als der Stand der Untertanen, so möge er die durch seine überragende Stellung gebotene Gelegenheit durch Betätigung der Demut, Aufrichtigkeit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit nutzbar machen; stets Milde (رفق) üben und die Strenge (غلظ) meiden<sup>3)</sup>. Versöhnlichkeit, Nachsicht und Unterdrückung des Zornes werden ihm ganz besonders ans Herz gelegt<sup>4)</sup>. Der Herrscher möge sich ferner dessen stets bewusst sein, dass auch für die Handlungen der in seiner Vertretung wirkenden Würdenträger die Verantwortlichkeit ihn trifft. Auch Vermeidung alles Luxus in Speise und Kleidung möge ersich zur Pflicht machen.

Ġazālī ergreift jede Gelegenheit, dem Fürsten die strenge Einhaltung des *Religionsgesetzes* einzuschärfen. Wenn er das auf das Prinzip der Gerechtigkeit gegründete Imamats als die

1) Fol. 100b—111a.

2) ان يكون والى الامر متعلقنا الى نصيحة العلماء ومتبعين بها اذا سمعوا وشاكرها عليها.

3) Fol. 102a.

4) Fol. 109af.



in der heilsamen Anordnung der Verhältnisse der Menschen besteht; diese sei aber unmöglich, wenn der Chalife nicht erst seine eigene Seele vervollkommet; er wäre sonst wie ein Blinder, der andere Blinde leiten wollte. Die Vervollkommnung der Seele ist von der Erkenntnis derselben bedingt<sup>1)</sup>. Ġazālī vergleicht dann die Gliedmassen des Körpers und die niederen Seelenfunktionen *ḥuḥ* und *ḥayḥ* mit den Funktionen des gesellschaftlichen Haushaltes<sup>2)</sup>. Gleichnisse für die Herrschaft der Begierden und ihre Zähmung. Dienstbarmachung des Körpers für die Übung der religiösen Werke. Der Körper ist das Fahrzeug der Seele<sup>3)</sup>. 4. Die Erkenntnis davon, dass der Mensch aus Attributen der Engel und der Tiere zusammengesetzt ist. Durch Wissen, Gottesdienst, Keuschheit und Gerechtigkeit<sup>4)</sup> wird er den Engeln ähnlich, durch tierische Eigenschaften sinkt er zur Stufe jenes Tieres herab, dem die betreffende böse Eigenschaft eignet. Während seines Erdenlebens mag er äusserlich als Mensch erscheinen aber innerlich doch die Eigenschaften des Tieres haben. Im Jenseits wird er in der Gestalt des Tieres auferweckt, dessen Eigenschaften er im Diesseits betätigt hatte<sup>5)</sup>. Wenn diese durch Wissen und gute Werke aufgewogen werden, wird er in Gestalt der Engel, der Gerechten und Märtyrer auferstehen.

1) Analogien im *Miṣn al-ʿamal* 58 ff. *Kimijā al-saʿāda* (Sammelband ed. Šabīr al-Kurḍī, Kairo 1328) 511.

2) Texte Nr. 28.

3) Vgl. *Miṣn al-ʿamal* 171,1 *وخلق البدن مركبا وخادما للنفس* *ibid.* 146,2 *اذ النفس كالغارس والبطن كالغرس* und die Aeusserungen der *Ichwān al-ḡafā* über das Verhältnis der Seele zum Körper in *Rasāʾil* (ed. Bombay) III 81, IV 219; 269 vgl. Buch vom Wesen der Seele 50<sup>o</sup>.

4) Fol. 100a *العبد والمادة والمادة والمادة*. Hier sind ohne Zweifel die vier platonischen Haupttugenden variiert indem im Sinne der gegenwärtigen Belehrung für *شجاعة* eingesetzt ist; *عفة* entspricht in der Regel der *σωφροσύνη*.

5) In seinem eschatologischen Werke *al-Durr al-fāḥira* (ed. L. Gautier) 63 und in der drastischen Schilderung der Auferstehung im *Iḥjā* III 497 ff. wird dies nicht erwähnt. Hingegen gibt Ġazālī in *Jā ʿajubū al-walad* (Sammelband ed. Šabīr 514) dieser Vorstellung eine mystische Anwendung. Verwandt damit ist die bei Ġāḥiḡ erwähnte volkstümliche Anschauung, dass der zur Übernahme der Seele erscheinende Todesengel die dem Vorleben des Sterbenden analoge (auch tierische) Gestalt annimmt (*Kitāb al-hajawān* VI 68,7).

Eingang des zehnten Abschnittes wiederholt er diese Aufforderung. Es gehöre zu den religiösen Pflichten des Chalifen über den Inhalt der folgenden Belehrungen unaufhörlich in gründlicher und erschöpfender Weise nachzudenken und auf Grund derselben von seiner Seele Rechenschaft zu verlangen; dies möge zu seiner beständigen Gedankenrichtung werden. Es wäre die höchste Glückseligkeit, wenn ihn der göttliche Beistand darin unterstützte, durch ernste Bestrebung jede der hier geforderten Eigenschaften, wenn auch im Laufe eines Jahres sich anzueignen. Die ihm ans Herz gelegten Aufgaben sind teils solche, die mit dem *Wissen* (dianoëtische), teils solche, die mit dem *Tun* (ethische Tugenden) zusammenhängen. Er werde in der Aufzählung mit ersteren beginnen, weil ja das Wissen die Wurzel ist, von dem sich die Werke erst abzweigen <sup>1)</sup>. Auf vier grundlegende Hauptsachen führt er die einer Begrenzung nicht fähigen Wissensdinge zurück <sup>2)</sup>, über die er einzeln Betrachtungen bietet: 1. Das Wissen über die Bestimmung der Welt und des zeitweiligen, flüchtigen Charakters unseres Aufenthaltes in derselben (mit Gleichnissen beleuchtet <sup>3)</sup>) 2. Das Wissen davon, dass Quelle und Sitz der Gottesfurcht das Herz ist und dass das richtige Handeln mit den körperlichen Gliedmassen sekundär und von der Reinheit des Herzens abhängig ist; diese gipfelt in der Befreiung von der Liebe zu irdischen Gütern, die mit dem Streben nach jenseitiger Seligkeit nicht vereinbar sei. Man möge die Kürze der durch Trübungen verdüsterten irdischen Güter mit der ewigen Dauer der reinen Seligkeit des jenseitigen Lebens in Verhältnis setzen um die Flüchtigkeit der ersteren einzusehen und sie zu vermeiden <sup>4)</sup>. 3. Die Erkenntnis, dass die Bedeutung des *Gotteschalifates*

1) Vgl. Buch vom Wesen der Seele 54<sup>o</sup>

2) Fol. 96<sup>b</sup>: ومن فرائض الدين على امير المؤمنين زاده الله توفيقا المداومة على مطالعة هذا الباب والاستقصاء على تأمله وتصفحه ومطالبة النفس الكريمة حتى يستمر عليه فان ساعد التوفيق للجمادة في الاضمار على كل وظيفة من هذه الوظائف ولو في سنة فهي السعادة القصوى. وهذه الوظائف بعضها علمية وبعضها عملية فتقدم العلمية فان العلم هو الاصل والعمل فرع له اذ العلوم لا حصر لها ولكننا نذكر اربعة امور من امهات اصول،

3) Texte Nr. 26.

4) Texte Nr. 27.

„Gott möge ihm langes Leben gewähren und seine Banner in den fernsten Ländern verbreiten.

„Wenn nun durch die in diesem Abschnitt dargelegten klaren Beweise ersichtlich wurde, dass im Sinne des göttlichen Gebotes nur der Imam der Wahrheit, *al-Mustaḥṣir billāh*, für das Gotteschalifat ausersehen ist, so ist diese Gnade dessen wert, dass ihr durch Dankbarkeit entsprochen werde. Diese Dankbarkeit betätigt sich durch Wissen und Werke und durch beständiges Ausharren bei dem, was den Inhalt des letzten Abschnittes dieses Buches bildet. In allgemeinen besteht die Dankbarkeit für diese Gnade darin, dass es dem Emīr al-mu'minīn nicht gefallen möge, dass es auf Erden einen Menschen gebe, der im Gottesdienst eifriger und Gotte dankbarer sei als er, so wie es Gott nicht gefällt, dass es auf Erden einen Menschen gebe, der mächtiger und edler wäre als der Emīr al-mu'minīn. Dies ist die Dankbarkeit die jener Gnade würdig ist“.

X. fol. 96b—IIIIa الباب العاشر في الوظائف الدينية التي بالمطابقة

عليها يدوم استحقاق الامامة

Schon zu Beginn des Traktates erklärt Ḡazālī dies Kapitel, das die religiösen Pflichten darstellt, durch deren anhaltende Beachtung der junge Chalife erst die Fortdauer seiner Würdigkeit für sein hohes Amt erwirbt, in Verbindung mit dem vorhergehenden neunten als jenen Teil der Schrift, für welchen er seine Aufmerksamkeit ganz besonders aufruft. Aus dem Inhalt des neunten wird er ershen, welcher Gnadenfülle ihn Gott teilhaft werden liess; aus dem zehnten werde ihm klar werden, in welcher Weise er für diese Wohltaten die Pflicht der Dankbarkeit gegen Gott erfüllen könne<sup>1)</sup>. Am

1) Fol. 96: والمترج على الرأي النبوي الشريف مطالعة الكتاب جملة ثم تخصيص: 96 Fol. الباب التاسع والعاشر يزيد استقصاء ليعرف من الباب التاسع قدر نعمة الله تعالى عليه وسببين من الباب العاشر طريق القيام بشكر تلك النعمة ويعلم ان الله تعالى اذا لم يرض لان يكون على وجه الارض له عبد ارفع رتبة من امير المؤمنين فلا يرض لامام المؤمنين أن يكون على وجه الارض عبد أعيد لله وأشكر منه،

kannten Imam entstehen würden. Wenn auch dieser in seinen Entscheidungen der Autorität anderer zu folgen (taklîd) genötigt und nicht befähigt ist, auf Grund selbständiger Erforschung (nazar) vorzugehen, so sei dies, falls er die sonstige Befähigung für das wichtige Amt besitzt, der Beunruhigung des Staates vorzuziehen. Im übrigen sei in gegenwärtiger Zeit ein kurejsitischer Anwärter des Chalifates nicht vorhanden, der neben den übrigen Bedingungen auch der des igtihād entsprechen könnte <sup>1)</sup>. Es könne also davon keine Rede sein, dass ein anderer als Mustazhir die Rechte des Chalifates ausübe. Wenn auch alle Welt sich zusammentäte, die Herzen der Menschen dieser geheiligten Majestät abwendig zu machen, könnte sie damit keinen Erfolg erreichen; denn es ist Pflicht aller 'Ulemā dieser Zeit durch ihr Gutachten die Giltigkeit und Gesetzlichkeit dieses Imamates anzuerkennen. Daran sind jedoch zwei Bedingungen geknüpft. Erstlich müsse der Chalife in jedem zweifelhaften Falle die Meinung der 'Ulemā einholen und danach entscheiden; wenn diese nicht einhelliger Ansicht wären, müsse er der Autorität des vorzüglichsten und gelehrtesten unter ihnen folgen. Und Bagdād wird doch fürwahr kaum eines Mannes entraten, dem alle Welt den Vorzug in der Gesetzeswissenschaft zugesteht! — Ferner müsse sich der Chalife bestreben, der idealen Forderung durch möglichste Vollkommenheit in der religiösen Wissenschaft immer näher zu kommen. „Die Frische seiner Jugend kommt ihm in der Erreichung dieses Zieles zu statten“.

Auf die Jugend des Chalifen spielt er auch bei anderer Gelegenheit an, wo er von seiner Frömmigkeit und seinen asketischen Neigungen spricht <sup>2)</sup>. „Er ist in Wahrheit der Jüngling, der im Dienste Gottes erwachsen ist; dies alles in der Frühzeit der Lebensjahre und im Morgenglanz der Jugend“. Sein Anfang kann die Vernünftigen darüber aufklären, wohin er gelangen werde, wenn er die Jahre der Vollkommenheit erreicht.

„Wenn du das Erwachsen des Neumondes betrachtest, so bist du dessen sicher, dass aus demselben ein vollkommener Vollmond wird“.

1) İgt-Gurgānī, Mawāḳif ed. Soerensen 302, 8 ff. Verfasser und Kommentator nehmen es mit den šurūḡ überhaupt nicht sehr streng. 2) Fol. 92b.

jedoch eine ausdrückliche Kundgebung des Gesetzgebers (Propheten) nicht nachweisen, noch auch sprechen Gründe der öffentlichen Wohlfahrt (*maṣlaḥa*, *utilitas publica*) für die Dringlichkeit einer so hohen Befähigung. Der Gesetzgeber hat für das Imamat ausdrücklich nur die einzige Bedingung gestellt, dass sein Anwärter dem Kurejs-Stamm angehören müsse; die übrigen durch das Gesetz gestellten Forderungen haben sich als solche durch die unabweisliche Voraussetzung erwiesen, dass der Imam die Aufgaben seines Amtes nur dann erfüllen könne, wenn er jenen Bedingungen entspricht. Dazu ist aber der Muḡtahid-Rang durchaus nicht erforderlich. Gleichwie der Imam in der Betätigung seiner Macht sich auf die stärksten seiner Zeitgenossen (gemeint sind natürlich die Seldschuken), in der Staatsweisheit auf seine weisen Vezire stützt, so werde er auch das *‘ilm* in jeder einzelnen vorkommenden Frage durch die Beratung derer verwirklichen, die er für die Gelehrtesten und Kompetentesten seiner Zeit hält. Jedoch auch wenn man mit der Meinung jener in Einklang bleiben wollte (und Ġazālī wünscht nicht im Gegensatz zu den Gelehrten früherer Zeitalter zu stehen) die vom Imam das *‘ilm* im Sinne des *ig̡tihād* fordern, könne die Abwesenheit dieser Bedingung nicht zur Beseitigung eines Imam führen, der derselben nicht entsprechen kann; selbst in dem Falle nicht, wenn ein Anwärter zur Hand wäre, der über die Fähigkeit des *ig̡tihād* verfügt <sup>1)</sup>. Von vorneherein wäre allerdings dem letzteren der Vorzug zu gewähren; mit der vollendeten Tatsache der vollzogenen Huldigung, die eine Folge der ihm entgegengebrachten Sympathien und des Vertrauens des Volkes auf seine Kapazität ist, erlischt die Bevorzugung eines den einmal anerkannten Imam überragenden Rivalen. Ġazālī bekennt sich zur These des *imāmat al-mafḍūl ma’ luhūḍūr al-afḍal* d.h. der Zulässigkeit der Imamates eines minder Vorzüglichen, wenn auch ein ihn an Vorzügen Überragender vorhanden ist <sup>2)</sup>. Man denke nur an die Wirren und die das Staatswohl gefährdenden Erschütterungen, die durch die Absetzung eines bereits aner-

1) Auf dieselbe Auffassung legt Ġazālī Gewicht im Kapitel über die Bedingungen des Imamats (المناصب) im *Iḥjā* I 115. 2) Vgl. Māwardī 8,8 v.u.

gefordert wird, die Auffassung derer abzulehnen, die diese Bedingung in dem idealen, in der Praxis des Lebens kaum zu erfüllenden Umfang fordern, dass der Vertreter der obersten Spitze der islamischen Theokratie eine theologische Autorität sein müsse, die den Rang eines *muftaid* erreicht, fähig in vorkommenden Fällen aus eigener unabhängiger Einsicht gesetzliche Entscheidungen (*fatwā*) zu erteilen<sup>1)</sup>. Solche Kompetenz konnte Ġazālī seinem jungen Fürsten beim besten Willen nicht zuerkennen. Mustazhir war wohl ein Mann von hoher Bildung, gewiegter Stilist, der seine auch kalligraphisch zierlichen Resolutionen in trefflichen Ausdrucksformen ausfertigte, Schöngeist, dem auch ein Verschren gelang<sup>2)</sup>; aber von theologischer Gelehrsamkeit ist bei ihm keine Rede.

Ġazālī gesteht wohl zu, dass die gelehrten der älteren Zeitalter die Forderung der „Wissenschaft“ als notwendige Bedingung der Imamwürde im Sinne des *ig̣tihād* aufgestellt haben<sup>3)</sup>. Für die Berechtigung dieser Forderung liesse sich

1) Dieselbe Frage wird auch im *zejdītischen Fikh* in bezug auf den Imam verhandelt und zu gunsten der *ig̣tihād*-Forderung entschieden (Strothmann, Das Staatsrecht der Zaiditen 70).

2) Ibn al-Aʿīr ad ann. 512 (ed. Bulaḡ X 202) *وكان حسن الخط جيد التوقيعات*; لا يقاربه فيها احد يمل على فضل غير وعلم واسع

3) Bagdādī, Farḡ 341,2 *واجب من العلم له مقدار ما يصور به من اهل الاجتهاد*. Mäwerdt ed. Enger 5,11 unter den notwendigen Qualitäten des Imam *العلم* *المؤدى الى الاجتهاد في التوازل والاحكام*. Ebenso fordert das dem Šāfiʿ zugeschriebene *al-Fikh al-akbar fi l-tauḥīd* (Kairo, maṭb. adab. v. J.), 39 unter den *šarḥ* *al-imāma*: *العلم بحيث يصلح ان يكون متبنا من اهل الاجتهاد* — s. oben S. 82f. — wird auch hier unter den Erfordernissen der Chalifenwürde nicht erwähnt). Auch der Philosoph Ibn Šaiḥ: „Er (der Imam) muss ferner das Religionsgesetz kennen und zwar in einer solchen Weise, dass keiner da ist, der mehr und genauer in allem unterrichtet wäre“ (Die Metaphysik Avicennas, übers. von M. Horten 678). Vgl. auch Ibn Chaldūn, (ed. Bulaḡ I 161,10ff.) *ولا يكن من العلم الا ان يكون* (der die *šurūʿ* des Chalifates eingehend behandelt: *مجتهدا لان التقليد قص والامامة تسعدى الكمال في الاوصاف والاحوال* (französ. Übersetzung von de Slane I 393). Der Chalife al-Mustarsīd wird charakterisiert als *ناقل في اكثر العلوم عارف بالتوى واختلاف العلماء فيها* (Kālinist ed. Amedroz 252,2) Dies hat wohl auch den strengeren Anforderungen entsprochen.

lich üben. Und darin betätigt Mustazhir die höchste Vollkommenheit sowohl als Regent (Sorge für Aufrechterhaltung der religiösen Institutionen) wie auch als Privatmann (Erfüllung der religiösen Pflichten, asketische Gewohnheiten, Verschmähung des Luxus). Ġazālī hat hier den Einwurf zu beantworten, wie die Eigenschaft der entsagenden Frömmigkeit mit der Verwendung der Staatseinnahmen vereinbarlich sei. Er weist dem gegenüber, in Verbindung mit der Darstellung der Theorie des *Ṣaḥīḥ* über die rechtliche Natur der Staatseinkünfte<sup>1)</sup> nach, in welcher Weise Mustazhir dieselben zur Förderung des religiösen und politischen Staatswohles verwendet. — Ġazālī findet es für wichtig, im Anschluss daran den Gegnern gegenüber Nachdruck darauf zu legen, dass Frömmigkeit nicht im Sinne der *Sündenlosigkeit* zu den Bedingungen des Imamates gehöre. Selbst in bezug auf den Grad der Sündenlosigkeit der Propheten herrsche Meinungsverschiedenheit unter den Gelehrten. Würde man vom Imam — wie dies die Bāṭinijja voraussetzen — Sündenlosigkeit als eine der Grundbedingungen seiner Fähigkeit zur Ausübung dieses Amtes fordern, so würde angesichts der allen Menschen eingepflanzten irdischen Leidenschaften und der unausweichlichen Einflüsterungen des Satans, die Imamwürde stets erledigt sein; niemand hätte die Befugnis, *Ḳāḍī's* einzusetzen. Wie die Verübung verbotener Dinge („Strauchelungen“) im allgemeinen die Qualifikation zur gerichtlichen Zeugenschaft nicht aufhebt und auch zum Richteramt nicht unfähig macht, so kann völlige Sündenlosigkeit auch nicht Bedingung der Befähigung zum Imamat sein. Gefordert könne nur werden, dass die Erfüllung der gottwohlgefälligen Handlungen das Übergewicht über gelegentliche Ausschreitungen bewahre. Mehr zu fordern wäre eine der menschlichen Natur widersprechende Zumutung.

Mustazhir entspricht auch *d*) der vierten Forderung, die das kanonische Gesetz an den Imam stellt: der *Wissenschaft* (*ʿilm*). Mit diesem Nachweis hat Ġazālī in bezug auf den Umfang, in dem das *ʿilm* als notwendige Qualität des Imam

1) Fol. 93a; damit ist zu vergleichen *Iḥyā* II 124 f. في جهات الدخل للسلطان und *Fatḥat al-ʿulūm* (Kairo 1322, ed. Chanḡī) 67.

heranreichen und an eine noch höhere, indem es in der Welt keinen Vorzüglichen, keinen wissenschaftlich Gebildeten, keinen Zugereisten und Fremden gibt, ob von edlem oder niedrigem Stande, dem sie nicht ihre Wohltaten angedeihen liessen und der nicht mit ihren Gnadenbezeigungen überhäuft würde. Niemand ist von den Beweisen ihrer Güte ausgeschlossen. Wir haben dies hier zu dem Zwecke erwähnt, damit jeder Leser dieses Buches den Unterschied zwischen dem Tüchtigen und Untüchtigen erkenne" <sup>1)</sup>. Es kann nicht übersehen werden, dass Ġazālī hier die Seldschuken nicht als autonome Fürsten, sondern als Vezire, als Diener des Chalifates feiert.

Ebenso entspricht Mustazhir *b)* der zweiten Anforderung, der *Regierungstüchtigkeit* und *Kompetenz* (kifāja) sich in den schwierigsten Verhältnissen zurechtzufinden. „Die Vernünftigsten bewundern seine treffende Einsicht, seine durchdringende Vernunft in den schwierigsten Ereignissen, sein Erfassen der subtilsten Dinge, wie dazu selbst die durch Erfahrung erprobtesten Leute nicht fähig sind“. Er versteht es ferner, sich des Rates der zuverlässigsten Ratgeber zu bedienen, wenn er glaubt, sich nicht ausschliesslich auf seine eigene Einsicht verlassen zu dürfen — und hier rühmt Ġazālī den Vezir des Chalifen, und seine vorzügliche Befähigung in der Wahrnehmung der religiösen und weltlichen Interessen. Für die Regierungstüchtigkeit des Mustazhir führt Ġazālī die Klugheit und Entschlossenheit an, mit der er die nach dem Tode seines Vorgängers in Bagdad und den Provinzen eingetretenen Schwierigkeiten überwunden habe; wie er der Habsucht der Truppen die „ihre Mäuler gegen den Staatschatz aufsperrten“ entgegengetreten sei.

Dritte Bedingung *c)*: Fromme von zweifelhaften Dingen sich enthaltende *Lebensführung* (wara'), die erhabenste der Bedingungen. In der Erfüllung der beiden ersteren bediene sich der Chalife fremder Hilfe, die Frömmigkeit könne er nur persön-

---

Wort auf den Vezir Nigām al-mulk deutet vgl. in einem Gedicht bei Jākūt ed. Margoliouth V 70, 12: وظل نظام الملك للكر جابرا.

1) Al-Tibr al-masbūk 89, oben.



ihrer Befugnisse auch oft überschreiten<sup>1)</sup> und ihren tierischen Leidenschaften folgen, so ist dies nur unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses der Sklaven zu ihrem Gebieter, nicht unter dem des Menschen zu Gott und zu dem Propheten zu betrachten. Widersetzt sich jener auch im einzelnen den Anordnungen seines Gebieters, so hat er dadurch noch nicht dessen Anerkennung als seinen Herrn abgeschüttelt. So ist es auch mit den türkischen Helfern. Bei aller Unbotmässigkeit schützen sie die Rechte des Chalifates mit heldenhafter Selbstaufopferung, und würden sie auch in Stücke zerschnitten". Diese Leute erweisen dem Chalifen, wenn sie auch seine Befehle vernachlässigen, die Zeichen tiefster Unterwürfigkeit und betrachten es unausgesetzt als ihre religiöse Pflicht, ihn gegen jeden Angriff zu beschützen.

Gazālī ist bestrebt, seine These von der Kampfestüchtigkeit seines Chalifen auch der Tatsache gegenüber aufrecht zu erhalten, dass er doch in der Ausübung der Macht nicht selbständig, sondern eben von jenen Türken abhängig ist, die die tatsächlichen Inhaber der Machtbefugnisse des Chalifates sind. Es klingt wie Ironie, wenn er während der Schilderung des Verhältnisses des Chalifates zu den Seldschuken in den Ausruf verfällt: „Dies ist eine *nağda* deren gleiches niemand anderem zuteil geworden ist". Er betrachtete eben die Seldschuken als Glück des Chalifates, wovon er auch in einer späteren Epoche seines Lebens, in dem für den Seldschukensultan Mohammed Schah in persischer Sprache verfassten Fürstenspiegel *al-Tibr al-masbūk*, von dem noch weiterhin die Rede sein wird, begeistertes Zeugnis ablegt: „Nach ihrem (der Barmekiden) Sturz gingen die Zustände der Vezire der Verderbnis entgegen, und der Fürstendienst büsste seinen Glanz und seine Frische ein, bis dass Gott die Segnungen des Seldschukengeschlechtes entstehen liess und ihre Herrschaft in Ordnung verhartete<sup>2)</sup> und er liess sie an die Stufe der früheren Vezire

1) Der Chalife musste z. B. auf Wunsch des Sultans seinen Vezir absetzen und durfte ihn nur mit Erlaubnis des Sultans wieder zurücknehmen, (Ibn al-Aṣṣir ad ann. 501, ed. Bulaḡ X 171,9 v. u.).

2) Die Worte *وظل دولتهم الى النظام* sind unklar; es ist möglich, dass das letzte

darüber nachweisbar ist, auf die körperliche Integrität als Bedingung der Eignung zur Chalifenwürde kein Gewicht legen<sup>1)</sup>.

2) vier *angelegnete* (moralische) Bedingungen: Kampfestichtigkeit (nağda), Kompetenz zur Regierung (kifāja), fromme, zweifelhafter Dinge sich enthaltende Lebensführung (wara'), Wissenschaft ('ilm).

Allen diesen Bedingungen entspricht al-Mustazhir, so dass es keinem Zweifel unterliegen könne, dass seine Berechtigung zur Chalifenwürde, als dem Religionsgesetz entsprechend, von allen kanonischen Autoritäten anerkannt werden müsse und dass alle von ihm ausgehenden Verfügungen nach göttlichem Recht volle Giltigkeit haben.

Mit Übergehung der physischen Bedingungen, von deren Vorhandensein bei Mustazhir sich jedermann durch den Augenschein überzeugen kann, tritt Gazālī den Beweis dafür an, dass der Chalife auch die moralischen, erworbenen Bedingungen des Imamat in sich vereinigt<sup>2)</sup>.

a) Die Anforderung der *Kampfestichtigkeit* (nağda), der Fähigkeit durch äussere Machtmittel die Ordnung im Reich aufrechtzuerhalten, sei ihm durch die ihm unterwürfigen und sein Chalifat schützenden Türken (Seldschuken) gewährleistet. Durch ihre Unterstützung und ihre Machtmittel (sauka)<sup>3)</sup> kann der Chalife seine Kraft zur Herrschaft betätigen und seine allgemeine Anerkennung befestigen. Wenn sie auch seinen Befehlen nicht immer gebührenden Gehorsam leisten, die Grenzen

1) Nach Ibn Hāzīm, Milāl IV 167,5 ff. bilden physische Defekte (auch Blindheit und Taubheit) kein Impedimentum der Regierungsfähigkeit: ولا يضر الإمام أن يكون في خلقه عيب كالأعشى والأحمى والأرجع والأرجم والاحطب والذي لا يدان له ولا يرجلان; auch Iğī, Mawāḳif ed. Soerensen 301 ff. führt körperliche Integrität unter den šurū' al-imāma nicht an. Gazālī will an dieser Stelle für keine der beiden Ansichten eine Entscheidung treffen; allerdings scheint er der letzteren geneigt zu sein, da er im Ihjā I 115 unter den šarā'i' al-imāma ausser التكليف الاسلام الذكورة والورع والعلم والكتابة ونسب قريش nur noch folgende fünf fordert:

2) Fol. 89a—96b.

3) Vgl. Miṣṣār al-ʿilm 31,7 كالانسان لاحظ رتبة سلطان الزمان وما ساعد من الشوكة والعدة والعدة والورع والاشياع والاتباع،

der Bestattung des Propheten, praesente cadavere beeilte die Gemeinde nicht einen Augenblick eines Imam entbehren zu lassen; die Aufrechterhaltung der staatlichen und religiösen Ordnungen erforderte unerlässlich die sofortige Einsetzung desselben. Es handelt sich nun nur um den Beweis, dass zwischen den beiden diese Würde beanspruchenden Personen, dem Fātimiden und dem 'Abbāsiden, dieselbe ausschliesslich dem letzteren zukomme. Dies ist schon aus der grossen Menge derer die ihn anerkennen im Vergleich mit der kleinen Zahl der Bekenner des fātimidischen Imamates ersichtlich. In der Widerlegung der Einwendungen der Bātinijja gegen die Berechtigung des 'abbāsidenischen Imamates ist eines der Argumente, auf die Ġazālī das grösste Gewicht legt dies, dass das zeitgenössische 'abbāsidenische Chalifat durch die *ṣauka*, durch die auf äussere *Machtmittel* gestützte allgemeine Anerkennung gerechtfertigt ist. Wem die Macht zur Seite steht, seine Anerkennung in den grossen Massen durchzusetzen<sup>1)</sup> und wem sich die Neigung der Gesamtheit zuwendet<sup>2)</sup> (dies war bereits bei der Anerkennung des Abū Bekr der Fall), der ist auch, falls die übrigen notwendigen Bedingungen in seiner Person zutreffen, der berechtigte Inhaber der Chalifenwürde. Dies bewährt sich am Chalifat des 'Abbāsiden; keinesfalls aber an dem des fātimidischen Rivalen, dessen Berechtigung lediglich auf ein erdichtetes *naṣṣ* gegründet ist<sup>3)</sup>.

Zehn Bedingungen der Eignung zur Chalifenwürde<sup>4)</sup>:

1) sechs *physische*: Altersreife, Integrität der Vernunft, Freiheit, männliches Geschlecht, kurejītische Abstammung (deren die Fātimiden sich mit Unrecht anmassen), ungetrübtes Gesichts- und Gehörsvermögen, dem viele Gesetzeslehrer auch die Freiheit von anderen physischen Defekten anschliessen, während andere, da keine positive gesetzliche Verfügung

1) Vgl. *Iḥjā* II 130, 15 *فهو الخليفة هو الشوكة صاحب الشوكة*.

2) Die Auffassung, dass „die Gewinnung der Herzen der Menschen“ ein Zeichen des *von Gott gewollten* Charakters der Herrschaft ist, spricht Bārūnī in bezug auf den Ġaznewiden Maṣūd aus; s. bei Sachan, Alheruni's India (Eileitung) I p. XIII.

3) Fol. 87—88.

4) Vgl. Strothmann, Das Staatsrecht der Zaiditen 81.

religiöse Pflicht der letzteren, ihm Gehorsam zu leisten. Er erbringt diesen Beweis auch gegen jene Theologen, die die Notwendigkeit des Vorhandenseins eines durch die Gesamtheit anerkannten Vergegenwärtigers des Imamat<sup>s</sup> in der gegenwärtigen sowie in früheren Generationen in Abrede stellen. Wäre dem so, so wäre die Wirksamkeit aller gesetzlichen und politischen Institutionen und Funktionen, deren Quelle der Imam ist, aufgehoben. Ġazālī geht von der, auch von den Bāṭinijsa geforderten Praemisse aus, das Imamat sei eine notwendige, unerlässliche, seit dem Tode des Propheten durch das *igma'* der Muslime geforderte Institution des islamischen Lebens. Die vereinzelte Gegenmeinung des 'Abdalrahmān b. Kejsān<sup>1)</sup> sei bereits durch die Vorgänge angesichts der Leiche Muhammeds widerlegt, da man sich selbst mit Vernachlässigung

Man beschränkte mit der Zeit den Titel nicht bloß auf die Chalifen, sondern dehnte seine Anwendung im allgemeinen auf die herrschenden Personen, *ولاة الامر* ans (vgl. ZDMG VII 216,4). Im *Tibn masbūk* (s. u.) 62,6 läßt Ġazālī eine Frau aus dem Volke sprechen: *لأن السلطان خليفة الله*. Die Ausdehnung des Titels auf Sultane ist auch philologisch vertreten (LA X 431,5 v. u. = TA VI 99 penult.). Dasselbe scheint auch die Ansicht des Mystikers Muḥjī al-dīn ibn al-'Arabī zu sein. Obwohl er von Gottestellvertretungen ganz anderer Art (Ḳuṭb u. a.) zu sprechen pflegt, verleiht er diesen Titel auch den weltlichen Machthabern und fordert, im Sinne der *futuwwa*, Gehorsam für sie, selbst ohne Rücksicht auf ihr religiöses und ethisches Verhalten: *يعرف للنبي أن يعرف شرف المرتبة التي هي السلطنة وأنه نائب الله في عباده وخليفته في بلاده فيعامل من أقامه الله فيها وإن لم يحجر الحق على يد باغي للمرتبة من السمع والطاعة في المنطق والمكره على حدّ* u. s. w. (die Stelle ist für das Verhältnis dieses Mystikers zur politischen Frage von grosser Bedeutung, *Fatḥat mekkijja*, bāb 42, I 242,21 ff.; vgl. IV 27,13 ff.; 493,8). In einem dem 'Alī zugeschriebenen Spruch wird 'Abdalrahmān ibn 'Auf genannt *الارض وكل الله في الارض* (bei Muḥibb al-Ṭabarī, *al-Rijād al-naḍira fi manāqib al-sāra* [Kairo 1327] I 283,1). Es ist bemerkenswert, dass der Gedanke, der Herrscher sei *chalifat Allāh*, vom Islam her auch in die jüdisch-arabische Litteratur eingedrungen ist. Sa'adja übersetzt Ps. 52,1 *قامدد خليفتك بلمن عندك* mit *שמעך למלך מן*.

1) d. i. der Mu'tazilit Abū Bekr al-aṣarum, s. Der Islam VI 173 ff.

tungseid anvertrauten Dinge unterlassen. Es wird als genügend befunden, dass er die verderbliche Ketzerei von sich werfe und sich von den Irrlehren innerlich und äusserlich abkehre; das Veröffentlichen davon, was er im Kreise der Bāṭinijja-Leute erfahren hatte, sei nicht unerlässlich; man müsse nicht alles weitererzählen was man von jenen Ketzern gehört hat.

Einige Rechtsgelehrte sind der Ansicht, dass die im Vorhergehenden gemachten Distinktionen ganz und gar überflüssig seien und dass im allgemeinen als Regel aufgestellt werden könne, dass der in welcher Form immer den Bāṭiniten geleistete Eid null und nichtig ist<sup>1)</sup>. Ġazālī stellt fest, dass eine solche Ansicht den wohlverstandenen Fikhlehren nicht entspreche und dass diese die im Sinne des Religionsgesetzes im vorhergehenden von ihm dargestellten Modalitäten erfordern<sup>2)</sup>.

IX. fol. 83a—96b الباب التاسع في إقامة البراهين الشرعية على ان  
القام بالحق والواجب على المخلق [طاعته] في عصرنا هذا هو الامام المستظهر  
بانه حرس الله ظلاله

In diesem Kapitel<sup>3)</sup> führt Ġazālī, dem zweiten Teil des Titels dieser Schrift entsprechend, den Beweis, dass zu seiner Zeit im Sinne des Religionsgesetzes die Imamwürde mit allen ihren Befugnissen ausschliesslich dem *Mustaṣḥir* zukomme. Er sei der *chāḡfat Allāh*<sup>4)</sup> über die gesamte Menschheit; er sei

1) Vgl. Baġdādī, Farḡ 290 f.

2) Fol. 80a.

3) Texte Nr. 25.

4) Über die Benennung des Chalifen als „Gotteschalifen“, deren Berechtigung Ġazālī auch im Text Nr. 28 Anf. (خلافة الله) voraussetzt, s. meine Abhandlung Du sens propre des expressions Ombre de Dieu, Khalife de Dieu in RHR XXXV 331 ff. Wie man hier ersieht, gehört Ġazālī nicht zu jenen Theologen, die den Gebrauch des Chalifentitels als „Stellvertreter Gottes“ für unzulässig halten (vgl. Māwerdī ed. Enger 22,5 v. u. Nawawī, Aḡḡār 159, Ibn Ḥaġar al-Hejtām, Fatāwī ḥadīṭijja 102, Ibn Chaldūn ed. Bulāḡ I 159 ult. واختلف في نيابة الله (تسميته خليفة الله), dem man aus Scheu vor der dem islamischen Gottesbegriff widerstrebenden Deutung als نائب الله (نائب الله, Mawāḡif ed. Soerensen 304, 11 seit alten Zeiten die verschiedensten Erklärungen gegeben hat (Tabarī, Taḡrī I 154, VIII 77, XXIII 87). Auch im Miṣbā al-ʿamal 188,8 gibt Ġazālī eine dem obigen entsprechende Definition des Titels: فالراي للدنيا والدين

drei Jahrhunderte den Scharfsinn der fuḡahā pro und contra beschäftigt. Wir finden einige der besten Namen an ihrer Litteratur beteiligt. Von den Zeitgenossen des Ġazālī hat ihr der als Fachr al-Islām (Stolz des Islams) gerühmte Abū Bakr al-Kaffāl al-Šaṣī (st. 507) eine eigene Schrift gewidmet <sup>1)</sup> und auch seinen Schüler Muhammed b. al-Mubarak (st. 552) dafür interessiert <sup>2)</sup>. Nach dem Jahre 600 d. H. sollen, mit geringen Ausnahmen, die maßgebenden Gelehrten die Anwendbarkeit eines solchen *daur* übereinstimmend zurückgewiesen haben <sup>3)</sup>. Ġazālī selbst nimmt in derselben eine schwankende Stellung ein; früher habe er sich, wie wir auch hier bemerken, zur Zulässigkeit dieser fictio juris bekannt; später hat er sich gegen dieselbe entschieden <sup>4)</sup>. In gegenwärtigem Traktat rechnet Ġazālī mit der Gewissensunruhe von Leuten, denen solche anrühige und dazu umstrittene Fiktionen Skrupel verursachen könnten und verweist sie auf den Rat eines kompetenten Rechtsgelehrten, an dessen Meinung sie sich halten mögen. Fände dieser, dass im Falle der Preisgebung des Geheimnisses die Bedingung der in solcher schlaunen Formel ausgesprochenen Ehescheidung dennoch erfüllt werden müsse, so möge der Fragesteller, falls er es vorzieht, sich von seiner Frau nicht zu trennen, die Veröffentlichung der ihm mit Geheimhal-

252. Zejn al-dīn 'Omar Ibn al-Wardī (st. 749) verfasste eine Zusammenstellung solcher Fragen: المسائل المقتبة في الفرائض. (Sujūṭī, Buġjat al-wuṣūl 365,6).

1) تلخیص القول فی المسئلة النسوية الى ابی العباس بن سريج فی الطلاق, Kremer'sche Handschrift nr. 112 (identisch mit Brockelmann I 391 nr. 3).

2) Subḡī, Tabak. Šaf. IV 96, penult. nach Sam'ānī: هو الذى تردد بالنوى بالسريجة (بالسريجة) od. الساعة ببغداد, قلت كان قد تلقى المسئلة السريجة (الشرعية) من شيخه فخر الاسلام وغفر الاسلام تلقى ذلك من شيخه ابی اسحاق الثورازى وابو اسحاق تلقى ذلك من شيخه القاضي ابی الطيب,

3) Tabḡa l.c.

4) Für die Gültigkeit hatte er früher النور في دراية النور geschrieben (vgl. Gosche l.c. 267 nr. 31), seine gegenteilige Stellungnahme später in نور (vgl. Gosche l.c. 267 nr. 31), seine gegenteilige Stellungnahme später in نور (vgl. Gosche l.c. 267 nr. 31), seine gegenteilige Stellungnahme später in نور (vgl. Gosche l.c. 267 nr. 31). Die erstere Schrift ist zusammen mit der des Abū Bekr al-Šaṣī (s.o.) in der oben erwähnten Kremer'schen Handschrift enthalten.

Von diesen Kniffen möchten wir im besonderen einen hervorheben, weil er den Ġazālī in seiner Betätigung als faḳīh vielfach beschäftigt hat. Dies ist der *Zirkel-Schwur* (al-jaḡmīn al-dā'ira). Um nämlich einen Ṭalak-Schwur von vornherein ungiltig zu machen, solle er in eine Form gefasst werden, die in der Ausführung einen circulus vitiosus erzeugt. Man sagt: Wenn dich eine Ehescheidung von meiner Seite träfe, so betrachte die Ehe bereits *von früher* als durch drei Scheidungsakte aufgelöst. Vermittels dieser Formel soll die Erfüllung der Ehescheidung dadurch umgangen werden, dass noch *vor* Eintritt der Rechtswirkung des aktuellen ṭalak die Ehescheidung bedingungsweise als bereits zu Recht bestehend (dreimaliges ṭalak) vorausgesetzt wird. Formell würde dadurch die Absurdität hervorgerufen, dass eine bereits als geschieden geltende Frau neuerdings als Objekt des ṭalak erschiene: ein circulus vitiosus (daur). Durch die in dieser Form ausgesprochene Scheidung wird die *gegenseitige Aufhebung* der in ihr enthaltenen Bedingungen bewirkt <sup>1)</sup>. Ġazālī, der eben auf dem Punkte steht, die mit dem herrschenden Fikḥbetrieb verbundene Spitzfindigkeit zu verurteilen, ist noch im Stande, eine solche juristische Finte zu empfehlen, um die Umgehung der Schwere des Bāṭiniteneides von vornherein zu ermöglichen.

Die Frage dieser Ṭalakformel ist, weil für die Anwendbarkeit der in ihr liegenden Fiktion der grosse šāfi'itische Jurist *Ibn Surejġ* (st. 306 — er gilt als der muġaddid für sein Jahrhundert, Jākūt ed. Margoliouth, VI 390 —) als Autorität genannt wird, in Juristenkreisen als *المسئلة السريجية* berühmt; sie ist eine *مسئلة ملقبة*, eine mit besonderem Namen, in diesem Fall dem ihres Urhebers, bezeichnete Frage <sup>2)</sup>. Sie hat durch

1) Snouck Hurgronje verweist mich auf die erschöpfende Behandlung der Frage durch Ibn Ḥaġar al-Hejtāmī, im *Tuhfat al-muḥtāġ bi-tarḥ al-Minhāġ* (Ausg. Kairo 1305 mit der Glosse des Širwānī) VII 112 ff.

2) Vgl. Th. W. Juyaboll's Artikel *Akdariya* in der Enzyklop. d. Islam I 242. Namentlich die Kasuistik des Erbrechtes weist eine Reihe solcher mit besonderen Namen bezeichneter Fragen auf; z. B. *al-mar'ala al-minbariyya*, weil sie nach der Tradition dem auf dem minbar stehenden 'Alī vorgelegt worden sei (L. A. z. v. عول XIII 512 pensult.). Vgl. Juyaboll, Handbuch des islam. Gesetzes

erweisen (es schwört jemand z. B. einen Ehebruch zu verüben) und die geleistet zu haben man zu bedauern Ursache hat, nicht eingehalten sondern durch kaffära gesühnt werden<sup>1)</sup>).

e. Wenn im Eidgelöbnis statt der im obigen bemängelten Formeln die richtigen Worte gebraucht würden und der den Schwur leistende Mann dabei keine reservatio angewandt hätte, sondern richtige, unzweideutige Eidesworte mit der Sanktion verknüpfte, dass im Falle des Eidesbruches alle in seinem Besitz befindlichen und demnächst bis an sein Lebensende zu erwerbenden Sklaven freigelassen, alle Frauen mit denen er bis an sein Lebensende ehelich verbunden sein würde, von ihm geschieden seien; dass er ferner im Falle des Eidbruches hundert Wallfahrten vollziehen, hundert Jahre hindurch fasten, ein Gebet von einer Million rak'ah's verrichten und eine Million Dinare als Almosen verteilen müsse, u. dgl.: — so hat er im Falle des Bruches eines solchen ohne alle reservatio bei Gottes Namen abgelegten Eides nur die im Koran vorgeschriebene kaffära zu leisten, d. h. zehn Arme zu verköstigen, oder — wenn ihm dies nicht möglich wäre — ein dreitägiges Fasten zu halten. Von allen den eingegangenen schweren Bussbedingungen (Wallfahrten, Sklaven- und Frauenentlassung u. s. w.) ist er befreit, da ein solcher Eid dem „Zornes- und Hartnäckigkeitseide“ (s. oben) gleichgeachtet wird, dessen Klauseln nicht erfüllt zu werden brauchen. Gelübde in Betreff der Freilassung von Sklaven, die man in Zukunft erwerben, der Scheidung von Frauen, die man in Zukunft ehelichen werde, sind an sich ungiltig: man kann Freilassung von Sklaven, Scheidung von Frauen, die man noch nicht besitzt, durchaus nicht geloben. Hätte jedoch der Mann Skrupel in bezug auf die Beibehaltung der Frauen und Sklaven, die er im Momente des Eidesbruches sein eigen nennt, so rät ihm *Ġazālī* von vornherein die Anwendung von Rechtskniffen an, die mit den dem *Abū Jūsuf* zugeschriebenen *ḥijal* kühn die Wette aufnehmen können und dem Mann die Kundgebung der *bāṭinitischen* Geheimnisse ermöglichen, ohne sich von den Frauen und Sklaven trennen zu müssen.

1) Vgl. Buch. *Qabā'ih* nr. 26 (ed. *Jaynboll* IV 15).



nach der zumeist maßgebenden Ansicht der Gesetzeslehrer höchstens zur Leistung der Sühne (Sure 5 v. 91) verpflichten.

d. Auch in Anbetracht des Objektes eines solchen Eides dürfen die Geheimnisse ohne Skrupel preisgegeben werden. Man schwört nämlich, die Geheimnisse des *walī Allāh* zu bewahren, während es sich in der Tat um solche des „Feindes Allāh's“ handelt. Dasselbe gilt von der den Anhängern und Verwandten des *walī Allāh* zu leistenden Hilfe. Hätte man den Eid auch in einer Form geleistet, in welcher neben dem Attribut *walī Allāh* auch der Name der Person, deren Geheimnis zu wahren man gelobt, ausdrücklich genannt oder durch klare Umschreibung angedeutet wird (also N.N. der w. A.), so würde nach der Meinung mehrerer Gesetzeslehrer der Schwur gleichfalls nichtig sein, da ja N.N. eben nicht *walī Allāh* ist; es wäre, als ob jemand einen Kaufvertrag über ein Schaf abschliesse, während als Objekt eine Stute vorgestellt wird. *Ġazālī* nimmt es jedoch in solchem Falle strenger, selbst wenn das unpassende Attribut w. A. dem Namen der Person beigefügt würde. Ist es nicht hinzugefügt worden, so hat der Schwur in jedem Falle Giltigkeit; er dürfe, vielmehr er müsse jedoch durch Preisgebung der Geheimnisse jener Ungläubigen gebrochen und dieser Eidesbruch dann durch *kaffāra* gesühnt werden. Der Eidbrüchige habe einfach zehn Armen einen modius Getreide zu spenden. Damit ist die Sache in Ordnung. Man mache überhaupt nicht viel Federlesens mit der Behandlung solcher Schwüre und mit dem Suchen nach Auswegen aus denselben. Es kommt in solchen Fällen die Lehre des Propheten in Anwendung, dass Eide, die sich als schädlich

---

نذر البجاء <sup>وسى</sup> *Kaṣṣallānī* IX 58). Solche Gelöbnisse können nach gewonnener besserer Einsicht umgangen und durch die Leistung der *kaffāra* beseitigt werden (*Nawawī*, *Minhāġ* ed. van den Berg III 352, *Jaynaboll* l. c. 268 Anm. 3). Einem solchen Eid vergleicht *Ġazālī* die im Text erwähnte Formel des Bāṭiniten-schwures; an eine Identität der beiden Eidesarten kann er nicht gedacht haben. Als *tertium comparationis* dachte er wohl an den ethisch unerwünschten Charakter der Erfüllung des Eides in beiden Fällen. Vielleicht versteht er darunter hier im allgemeinen einen *erpressen*, nicht bei voller Kenntnis der Folgen abgelegten Eid. Die Definition des *نذر البجاء والغضب* im Unterschied von *نذر التبر* s. bei *Kaṣṣallānī* (IX 444, 18 ff. vgl. 447, 19) zu Buch. *Ajmān* nr. 23, 25.

durch alle Arten von Betrug und Täuschung für sich gewonnen werden <sup>1)</sup>).

c. Auch der bei diesen Eiden angewandte Wortlaut schliesst sie rechtlich aus der Reihe gültiger Eide aus. Man lässt die Leute schwören, indem man ihnen sagt: „Dir liegen ob das Bündnis Gottes und sein Vertrag und die Bündnisse, die er den Propheten und Frommen auferlegt hat: dass du, wenn du das Geheimnis offenbarst, verbannt seiest aus dem Islam und von den Muslimen und du selbst als Gottesleugner geltest und deine ganze Habe als Almosengut betrachtet werden möge“. Solche Formeln werden nach muslimischer Gesetzesanschauung nicht als richtige Eide anerkannt; denn nur Eide, die „bei Gott“ geschworen werden, gelten als solche. Sie berufen sich ferner auf Gelöbnisse und Bündnisse, die Gott den Propheten abgenommen und auferlegt habe. Doch wohl nicht darauf, die Geheimnisse der Ketzer und Ungläubigen zu bewahren! Auch die Preisgebung der Habe ist nicht in gesetzlich gültiger Form eidlich ausgesprochen. Im allgemeinen kann der Bruch eines solchen „Zornes- und Hartnäckigkeitseides“ <sup>2)</sup>

\* 1) Neben dem allgemeinen Grundsatz, dass der Schwur على يده المستخلف (al-yabīn) aufgelegt wird (Tirmidī I 253: صاحبك [Variante: على ما صدقك به] gilt andererseits: [ed. وَرَى لورق] إذا استخلف الرجل وهو مظلوم فاليمين على ما نوى وعلى ما وَرَى لورق. Diesem Grundsatz entspricht die Regel, dass wenn ein Mann einen anderen als Zeugen für einen Eid anstellt, der Eid gültig ist, wenn der Zeuge die Wahrheit sagt. (Sajbānī Lc. 273 von Ibrāhīm al-Nachāṣ). Dieselbe Regel wird im Namen desselben Ibrāhīm in anderem Wortlaut gegeben bei Buchārī, Ikrāh nr. 7: إذا كان المستخلف ظالماً فنيةً إجماعاً وإن كان مظلوماً فنيةً. Vgl. auch Buch. Ajmān nr. 23, wo der Grundsatz بالايات hierauf bezogen wird; Kaṣāll. IX 134 oben (zu Buch. Adab nr. 114): وحمل جواز استعمال المعارض إذا كانت فيما يخص من الظلم أو يحصل الحق وإنما استعمالها في إبطال حق أو تحصيل باطل فلا،

2) Die Analogie trifft freilich nicht vollkommen zu. Unter نذر resp. يمين versteht man Gelöbnisse oder Eide, die durch Zorn und Leidenschaft veranlasst, die ewige Fortdauer des feindlichen Verhältnisses zu einer Person (النهادى في الخصومة) zum Gegenstand haben. Ein Gelöbnis dieser Art ist z. B. das der 'Ājisā, mit 'Abdallāh b. Zubejr, dem sie stürzte, niemals mehr zu sprechen (Buch. Adab nr. 61, لا نذر لنا لا أكلم ابن الزبير أبداً).

b. In gleicher Weise würde die Eidesformel als entkräftet zu betrachten sein, wenn der Mann dieselbe mit der *reservatio* gesprochen hätte, dass er den gebrauchten Eidesworten eine lexikalisch mögliche, jedoch dem gewöhnlichen Wortsinn widersprechende Bedeutung unterlegte. Durch die Anwendung solcher Amphibolie wird er vor Gott als gerechtfertigt erscheinen<sup>1)</sup>. Das Gesetz stellt wohl den Grundsatz auf, dass die beim Eid gebrauchten Formeln nach dem Sinne beurteilt werden, den ihnen der Eidabnehmer gibt; und dies mit Recht, da die Zulassung von Reservationen und Bedeutungsabiegungen bei gerichtlichen Eiden die völlige Verwirrung der Rechtsverhältnisse und die Bedeutungslosigkeit des Eides als Beweismittels nach sich zöge. Jedoch sei dieser Grundsatz im vorliegenden Falle nicht anwendbar. Denn nur in dem Falle kann die Intention des Eidabnehmers in der Interpretation des Eides als ausschliesslich massgebend gelten, wenn der Eid durch einen das Recht ehrlich erforschenden Mann abgenommen wird, der ihn aus Rücksicht gesellschaftlicher *Notwendigkeit* zum Schutze des Rechtes anwendet. Ganz anders steht die Sache in unserem Falle, wo jemand durch Zwang und List zur Leistung des Eides herangelockt wurde. In solchem Falle erfordert das analogische Verfahren die Anerkennung der Rechtmäßigkeit der in den Eidesworten angewandten Doppelsinnigkeit. Die Berücksichtigung der Intention des Eidabnehmers ist in der Notwendigkeit des Rechtszustandes begründet. Es kann aber nicht als solche Notwendigkeit betrachtet werden, den Bösen die Macht über die Eide der schwachen Muslime zuzuerkennen, die von jenen

---

Bezug auf Versprechungen: *من قال في وعد ان شاء الله فليس عليه شيء*, bei Ibn Farhūn, *al-Dibāğ al-muḥab* 136 oben). Nichtsdestoweniger hat sie doch auch Widerspruch gefunden: *وقال بعضهم هذا المقول عن هؤلاء على ان مرادهم انه يستحب*: *له قول ان شاء الله تبركا قال تعالى واذكر ربك اذا نسيت ولم يربوا به حل البين* (bei Nawawī, zu Muslim IV 106). *ومنع المحنت*

1) Die in der Litteratur so häufig behandelten *مباريض الكفن*, *تورية* bei gewissen Eiden; vgl. ZDMG, LX 223. Ibn Sa'd IV, 1 26, 24.

menschliche Richter habe sich auch nicht um begleitende Umstände zu kümmern, aus denen er etwa folgern könnte, dass das sich ihm scheinbar Darbietende nur aus Furcht geschehe, und dass der anscheinend sich Bekehrende seiner inneren Überzeugung nach bei seinem Irrtum verharre.

4. Es sei — wie Gazali konstatiert — häufig vorgekommen, dass Leute, die in den Kreis der Baṭinijja angelockt, ihnen den schweren Eid auf unverbrüchliche Bewahrung ihres Geheimnisses geleistet hatten, später hinter ihre Schliche kamen und sich von ihnen losgesagt haben. Bei solchen Leuten entsteht nun religionsgesetzlich die Frage: ob das eidliche Gelöbniß auch nach ihrer Lossagung bindende Kraft für sie behalte und sein Bruch verboten sei, so dass dieser die gesetzliche Sühne<sup>1)</sup> nach sich zöge; oder ob es in solchem Falle erlaubt oder etwa gar geboten sei den Geheimhaltungseid zu brechen?<sup>2)</sup>

Nach Ansicht des Gazālī ist es ein dringendes Bedürfnis für den Islam, den Leuten die Mittel und Wege zu zeigen, durch welche solche Eide entkräftet werden, die Gesichtspunkte klarzulegen, unter welchen sie von vornherein als ungiltig betrachtet werden können, so dass der Bruch derselben in solchen Fällen ohne Beunruhigung des Gewissens vollzogen werden könne.

a. Jeder Skrupel entfele, wenn der Eidleistende, unter Voraussetzung der Möglichkeit einer an ihm begangenen Täuschung gleich bei Ablegung des Eides demselben die beschränkende *Istignā*-Formel („so Gott will“) hinzugefügt hätte. Durch dieselbe wird jeder promissorische Eid, im Falle der Unmöglichkeit seiner Erfüllung, invalidiert ohne dass die Folgen eines Eidbruches in Anwendung kämen<sup>3)</sup>.

1) Juynboll, Handbuch des islamischen Gesetzes 267.

2) Fol. 806 ff.

3) Diese Anschauung ist in vielen Hadīṭ-Sprüchen (vgl. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten* 204) und unter den ältesten Gesetzeslehrern wohl allgemein verbreitet (Muwaṭṭa' II 338. Šejbānī, *Āḡūr* [ed. Lahore] 268: عن عبد الله بن مسعود قال من حلف على يمين فقال ان شاء الله فقد استقى; der Tradent des Muwaṭṭa', 'Abdallāh b. Wabb [st. 197] mit

Klasse der *kāfirūn* einzuordnen wären. Ihre Kinder müssen geschont werden <sup>1)</sup>; aber ihre Frauen verfallen im Sinne des šāfi'tischen Gesetzes dem Tode, wenn sie sich offen zum Unglauben ihrer Gatten bekennen: auch sie gelten in diesem Falle als Apostaten. Es steht jedoch dem Oberhaupt der Rechtgläubigen frei, der Lehre des Abū Ḥanīfa folgend, auch in solchem Falle die Frauen zu schonen <sup>2)</sup>. Haben die Kinder das Alter der Reife erreicht, verfallen sie gleichfalls der Tötung, wenn sie bessere Belehrung zurückweisend auf dem Weg ihrer Väter verharren <sup>3)</sup>.

Auch in bezug auf die Konfiskation ihres Vermögens und in Fragen des Erbrechtes sind solche Bāṭiniten wie *murtaddūn* zu behandeln. Dasselbe gilt vom Konnubium mit einer Bāṭinī-Frau oder von dem eines zu den Ungläubigen zu rechnenden Bāṭinī mit einer rechtgläubigen Frau. Der Genuss des von einem solchen geschlachteten Tieres (*ḡabiḥa*) ist dem Muslim verboten. Seine Richtersprüche sind ungiltig; seine Zeugenschaft wird nicht angenommen. Die gottesdienstlichen Leistungen solcher Leute sind null und nichtig; im Falle ihrer Bekehrung müssen sie alle im Stande der Ungläubigkeit vollzogenen Religionsübungen (Gebet, Fasten, Wallfahrt, Zakāt) ersatzweise nochmals leisten <sup>4)</sup>.

3. Wie sind jene zu behandeln, die sich bussfertig zur wahren Religion bekehren? In dieser Frage kommen Distinktionen zwischen aufrichtiger und unaufrichtiger Busse zur Anwendung <sup>5)</sup>. Ḡazālī stellt jedoch denen gegenüber, die bei den als reumütig erscheinenden Bāṭiniten, im Sinne ihrer Forderung der obligaten *taḥjja* <sup>6)</sup>, der Voraussetzung einer Scheinbekehrung Raum geben, den Grundsatz fest, dass der Mensch nur danach urteilen könne, was er offenbar vor Augen sieht, die Erforschung des Inneren aber nur Gott zukomme <sup>7)</sup>. Der

1) Vgl. das Vorgehen des 'Omar bei Ibn Sa'd VII, 1, 72, 24.

2) s. Šejbānī, al-Ġunī' al-qaḡīr (a. R. des Kitāb al-ḡarāḡ [Baḥāḡ 1302] 73, 4 v. u.). 3) Fol. 76b. 4) Fol. 77a ff. 5) Fol. 78a–80a.

6) s. ZDMG, LX 213 ff.

7) Vgl. Mustasfi I 188, 5: *أَنَا لَمْ تَتَّبِعْ بِالْبَاطِنِ وَأَتَّبِعُ اللَّهَ مُحَمَّدٌ مِنْ أَمْرِ مُحَمَّدٍ*  
صَلَّمَ ظَاهِرًا إِذَا لَا وَقُفَّ عَلَى الْبَاطِنِ،

nicht vernunftwidrig sei <sup>1)</sup>. In seiner eschatologischen Spezial-  
schrift weist er mit grosser Entschiedenheit die allegorische  
Deutung der „Wage“ (mizān) ab. Dieselbe sei im Sinne der  
Wörtlichkeit des Ausdruckes zu verstehen <sup>2)</sup>. Während die  
Dogmatiker (s. die in den Anmerkungen angeführten Stellen)  
die reale *Möglichkeit* der eschatologischen Verheissungen als  
Beweis ihrer dereinstigen *Wirklichkeit* aufstellen, begnügt sich  
Ibn Rušd in seiner Verteidigung des Glaubens an ihren wört-  
lichen Sinn mit der Feststellung der *logischen Formeln*, unter  
die die Voraussetzung ihrer Möglichkeit reduziert werden  
kann <sup>3)</sup>.

2. Wie hat die islamische Regierungsgewalt mit Zugehörigen der Bätinijja im Sinne des religiösen Gesetzes zu verfahren?

Insofern sie nach obiger Darlegung in die Klasse der Ungläubigen einzuordnen sind, wird auf sie nicht das Gesetz über *ursprünglich* Ungläubige angewandt, bei denen es dem Oberhaupt der Rechtgläubigen freisteht, sie von der Tötung zu verschonen, indem er ihnen Pardon zubilligen, sie zu Sklaven machen oder durch Austausch oder für Lösegeld freilassen darf<sup>4)</sup>. Anhänger der Baṭinijja-Sekte, die zur Kategorie der Ungläubigen gehören, werden als *Apostaten* (murtaddūn) behandelt; sie verfallen der Todesstrafe „damit die Erde von ihnen gereinigt werde“. Dies gilt nicht nur von denen, die gegen die Muslime Krieg führen; denn solche würden als *Rebellen* auch in dem Fall getötet, wenn sie nicht in die

1) Vgl. Iḡī, *Mawāḍif* ed. Soerensen 273,3 in bezug auf die eschatologischen Traditionen: *والمعدة في إنباعها أمكانها في ناسها*

2) Al-Durra al-fachira (diese Schrift wird auch mit dem Titel *Kaif 'utim al-fachira* bezeichnet, z. B. in den Exzerpten daraus bei Kurtubi—Sa'idi, Taḍkira [Kairo 1310] 12,2; 19,14; 43,21) ed. L. Gautier 69 ult. زينت قول واضنه بالمثل

3) Al-Kaṣf 'an manḥig al-adilla fi 'aḥ'id al milla (Kairo, maṭb. 'ilmijja 1313) 100.

4) Umm VI 145 unten: رسول الله فمن ظفر به من رجال المشركين  
انه قتل بعضهم ومن على بعضهم وفادى بيض واخذ الفدية من بعض فلم يخلف  
المسلمون انه لا يجل ان يفادى بمرتد بعد ايمانه ولا يمين عليه ولا تؤخذ منه فدية ولا  
يغزو ولا يقرح بحال حتى يسلم او يقتل vgl. Ibn Sa'd V 2614.

deuten ist eine Leugnung der unzweideutigen Koran- und Prophetenworte. Die Genossen hätten jeden zum Tode verurteilt, der die sinnlichen Verheissungen und Drohungen in ihrer wortgemässen Deutung nur als für das gewöhnliche Volk aus Zweckmässigkeitsgründen bestimmte Lehren aufgefasst hätte, die von den Wissenden in ihrer als einzig wahr gehaltenen geistigen Bedeutung zu verstehen seien <sup>1)</sup>).

c) Es ist ein Unterschied zu machen zwischen der zulässigen metaphorischen Deutung der anthropomorphistischen und der allegorischen Erklärung der eschatologischen Texte. Die anthropomorphistische Auffassung der Gottheit sei vernunftwidrig und auch die Genossen hätten zugestimmt, jene Texte in einer Weise zu deuten, durch die jene Auffassung ausgeschlossen wird <sup>2)</sup>. Hingegen ist die jenseitige Vergeltung in der wörtlichen Auffassung ihrer koranischen Darstellung nicht vernunftwidrig; die Leugnung des Wortsinnes der Texte, in denen sie verheissen wird, ist Willkür und Eingriff in die Sphäre der göttlichen Allmacht <sup>3)</sup>.

Wie hier, so betont Ġazālī im Tahāfut <sup>4)</sup> und in späteren, seiner mystischen Periode angehörigen Schriften die Überzeugung davon, dass die wortgemässe Auffassung der körperlichen Auferstehung <sup>5)</sup> sowie der sinnlichen Freuden des Paradieses <sup>6)</sup>

1) Fol. 74<sup>b</sup>—75<sup>b</sup>.

2) Dieselbe Distinktion macht er Tahāfut 86,3 u. man vgl. dazu Maimūnī, Dalālat II c. 25 und Faḥr al-dīn al-Rāzī, Der Islam III 228 unten und 229 Anm. 2.

3) Fol. 76<sup>a</sup>.

4) Tahāfut 87,3 وما وُعِدَ من أمور الآخرة ليس محالاً في قدرة الله فيجب المجرى على ظاهر الكلام بل على نحوه الذي هو صريح فيه.

5) Vgl. Ihjā I 114 (Ḳawā'id al-'alqā'id): die Grabesprüfung, Schöpfung von Paradies und Hölle, Auferstehung seien ممکن في الفعل; in Ḳisṭis 53,3: man müsse in diesen Dingen am ẓāhir festhalten الى الاجساد بعد مفارقتها عنه في القيامة امر ممكن غير مستحيل: Maḍnūn kabīr (Kairo 1309) 22,9: عود النفس الى البدن بعد مفارقتها عنه في القيامة امر ممكن غير مستحيل: ibid. Z. 18:

6) Maḍnūn 26,10 اللذات المحسوسة الموجودة في الجنان من أكل وشرب ونكاح يجب التصديق بها لا مكابها. Vgl. al-Iktisād fi-l-i'tiqād 95 ff.

f) Aber wird jemand, der einen Rechtgläubigen als Ungläubigen erklärt, hierdurch nicht selbst zum kافر? Er wird er nur in dem Falle, wenn er ihn *wegen seines rechten Glaubens* als Ungläubigen erklärt. Gründet er aber diese Erklärung bloss auf die *Vermutung*, dass jene Person haeretische Lehren für wahr hält, so ist er nicht anders zu beurteilen, als wenn jemand über welche Person immer sich irrthümliche Ansichten gebildet hätte. Es könne nicht gefordert werden, dass man über den Glaubensstand aller Menschen eine richtige Ansicht habe. Irrte sich jemand darin, und bezöge sich dieser Irrtum selbst auf die Qualitäten des Abū Bekr und 'Omar, so bekundete er damit Unwissenheit, aber nicht Unglauben. Es könne ja jemand ein guter Muslim sein, ohne überhaupt je die Namen des Abū Bekr und 'Omar gehört zu haben <sup>1)</sup>).

Hingegen kommen in bezug auf die Einreihung der Bāṭiniyya in die Kategorie des *kufr* folgende Momente in Betracht:

a) Wenn sie die übrigen Muslime *wegen des Bekenntnisses zu ihren richtigen Glaubenslehren* als Ungläubige stempeln wollen, zumal wenn sie selbst eine dualistische Gotteslehre bekennen und Auferstehung, jenseitige Vergeltung in Paradies und Hölle in ihrem buchstäblichen Sinne leugnen.

b) Es gebe manche Theologen, die in bezug auf die allegorische Deutung der eschatologischen Lehren die Frage der Kufr-erklärung in suspenso belassen und eines bestimmten Urteils darüber sich enthalten (tawakkuf). Sie meinen in Betracht ziehen zu müssen, dass die Bāṭiniyya das *Prinzip* von Auferstehung, Paradies und Hölle nicht rundweg *leugnen*, sondern nur den darauf bezüglichen Texten eine von der sinnlichen Auffassung abweichende sinnbildliche *Deutung* (ta'wīl) geben, ebenso wie selbst die Orthodoxie im Verständnis der anthropomorphistischen Texte von der wortgemässen Auffassung zugunsten metaphorischer Erklärungen abbiegt.

Ġazālī hält hier die Enthaltung von einem entschiedenen Urteil als nicht anwendbar. Es ist bei Betrachtung der vom Jenseits redenden heiligen Texte unverkennbar, dass sie nur die wortgemäss sinnliche Auffassung zulassen. Sie anders zu

1) Fol. 74a f.



aber nicht ganz unzweifelhaft, dass die Ablehnung des Konsensus, über dessen Beweiskraft unter den Muslimen keine Einhelligkeit herrscht (er beruft sich auf Nazzām und seine Partei!) <sup>1)</sup>, die Qualifikation des *kufr* verursache <sup>2)</sup>).

c) Auch das Dogma von der Unfehlbarkeit des Imam ist nicht als *kufr* zu beurteilen, insofern der Imam nicht zugleich zum Rang eines Propheten erhoben wird (Muḥammed ist der letzte der Propheten). Einen Menschen für unfehlbar erklären sei Torheit, aber nicht Unglaube, zumal die Lehre von der *ʿiṣma* des Propheten selbst innerhalb der Orthodoxie überaus schwankend ist und in bezug auf dieselbe nichts weniger als Einhelligkeit herrscht <sup>3)</sup>).

d) Ebenso kann der Glaube, dass die alten Chalifen und die „Genossen“ des Propheten *Sünder* gewesen seien, nicht als *kufr* beurteilt werden, sondern ist bloss Verfehlung und Irrung; er ist lediglich aus dem Gesichtspunkt der unberechtigten Beschuldigung (*kaḍf*) eines Muslim zu betrachten. Auf die Begehung dieser Sünde verhängt das Gesetz als Strafe achtzig Hiebe; davon ist auch die Verleumdung der Chalifen und Genossen nicht ausgenommen. Zum Ungläubigen wird man durch diese Verfehlung nicht.

e) Dasselbe gilt auch davon, dass sie jene Personen als *Ungläubige* brandmarken; auch dies kann unter keine andere Beurteilung fallen als das Fürungläubigerklären irgend eines anderen Muslim. Ein „Zerreißen des *ig mā*“ kann dabei nicht festgestellt werden.

Es käme hier allerdings als Motiv der Kāfir-Erklärung in Betracht, dass eine solche Behauptung zugleich die Leugnung der Verkündigung des Propheten involviere <sup>4)</sup>, da doch der Prophet die Vorzüge jener Personen in vielen Aussprüchen festgestellt habe.

1) Bağdādī, Farḡ 129, vgl. Muhammed. Stud. II 87 Anm.

2) Über die Stellung des *ḡasit* in der *ig mā*-Frage s. Nachrichten von der Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Phil. hist. Kl. 1916.

3) Vgl. Der Islam III 239 ff.

4) Kīstās 57,4 v. u. *مِنْهَا وَجِدَ الْكُذِبَ وَجِدَ الْكُذِيرَ*; Mustasfi II 358,3 v. u. *فَإِنَّ ذَلِكَ لَكُذِبُهُ الشَّارِعَ وَمَكْدَبُهُ الْكَافِرَ* — *تَكْذِيبُ النَّبِيِّ*  
فَإِنَّ ذَلِكَ كُفْرَانُهُ هـ

*Jurist* abgibt, zeigt er auch hier mehr Milde und Nachsicht als wir in diesen Fragen sonst von zünftigen Fikḥ-Leuten, ja sogar von konsequenten Dogmatikern zu erfahren gewohnt sind. Wenn er auch nicht bis zu dem toleranten Standpunkte fortgeschritten ist, der bereits ein Jahrhundert vor ihm Vertreter fand: die Bāṭiniten unter dem Gesichtspunkt der im Islam gebilligten *Meinungsverschiedenheit* (iḥtilāf al-umma) zu beurteilen <sup>1)</sup>, sehen wir ihn dennoch schon hier auf dem Wege, der ihn schliesslich zu dem Ideengange des Fejṣal al-tafrīka führen wird <sup>2)</sup>. Freilich hat er in letzterer Schrift sich um die Beengungen des fikḥ gar nicht mehr gekümmert. In gegenwärtigem Traktat bestrebt er sich zu retten, was er trotz des spröden Gesetzes noch immer retten konnte.

1. Er gibt sich alle Mühe in bezug auf das Bekenntnis der Bāṭinijja Distinktionen festzustellen zwischen den Momenten, durch die sie in die Kategorie der Ungläubigen (كافر), mit allen schweren Folgen dieser Qualifikation, gereiht werden müssen, und jenen, die diese Beurteilung religionsgesetzlich nicht zur Folge haben, sondern die Bāṭinijja auch von gesetzlichem Gesichtspunkte aus bloß als im Irrtum befangene Leute erscheinen lassen.

a) Ihre Lehre, dass das Imamat ausschliesslich in der Familie des 'Alī erblich und dass der jeweilig legitime Imam unfehlbar sei, ist — insofern diese Leute die übrigen Muslime, die dies Legitimitätsprinzip nicht anerkennen nicht als Ungläubige verdammen — nicht als Unglauben, sondern bloss als Verfehlung zu beurteilen. Es sei allerdings Pflicht der orthodoxen Obrigkeit, solche Leute zu vermahnend und alles zu versuchen, um sie des Richtigen zu belehren.

b) Selbst die Meinung, dass das Chalifat des Abū Bekr und seiner Nachfolger Usurpation und Rechtsberaubung sei, kann nicht als Unglauben (kufr) gebrandmarkt werden, da eine solche Ansicht nicht anders beurteilt werden könne, als die Leugnung einer Forderung des Konsensus (iğmā'). Es scheint

1) Mukaddast ed. de Goeje 238,13.

2) Vgl. Vorlesungen über den Islam 184. Mit derselben Frage beschäftigt er sich eingehend auch im *Ḥikā'id fi-l-ḥikā'id* 111 ff.

dass der Imam notwendigerweise sowohl gegen grosse Sünden als auch gegen geringere Verfehlungen immun sein müsse<sup>1)</sup>. Aus keiner der berechtigten Erkenntnisquellen könne diese Behauptung erwiesen werden. Die Unfehlbarkeit des Imam sei für die seinen Beruf bildenden unerlässlichen Funktionen ebensowenig erforderlich, wie die eines Kāḍī oder eines Statthalters. Freilich dehnen die Imamiten die Forderung der Unfehlbarkeit selbst auf die untergeordnetesten Organe des Imam aus, insofern ihr Amt zu religiösen Angelegenheiten in Beziehung steht, während doch tägliche Erfahrung zeigt, dass selbst die frömmsten unter ihnen in ihrem Amtsverfahren (Steuer- und Abgabenverwaltung) sich der Vergewaltigung gegen die Habe der Muslime schuldig machen. „Wenn nun die Rede des Gegners bis zur verstockten Leugnung notwendiger Erkenntnisse heranreicht, so ist das einzig richtige, von ihm abzulassen und sich zu begnügen, ihm Beileid auszudrücken wegen des Schadens, der seine Vernunft betroffen hat“<sup>2)</sup>.

VIII. fol. 72a—83a الباب الثامن في الكشف عن فتوى الشرع في حقهم من التكفير والتخطئة وسفك الدم ومضمون هذا الباب فتاوى فقهية،

Dies Kapitel<sup>3)</sup> hat drei die Behandlung der Baṭinijja betreffende Gesetzesfragen zum Gegenstand.

Wie Ġazālī dies auch im Titel andeutet, stellt er sich in der Beantwortung derselben lediglich auf den technischen Fiqh-Standpunkt. Wie er noch in einer seiner letzten Schriften betont, ist die Frage, ob jemand in die Kategorie des *kāfir* einzuordnen sei, eine Gesetzesfrage (حكم شرعي); sie betrifft den persönlichen Status der Person, ebenso wie die Frage, ob jemand als Sklave oder als Freier zu behandeln sei (رقّ وحرّيّة)<sup>4)</sup> Trotz des Vorbehaltes, dass er in diesem Kapitel *fatwās* im Sinne des *fiqh* zu erteilen habe, womit er wohl im vorhinein manches strenge Urteil rechtfertigen will, das er im Laufe der folgenden Untersuchung in seiner Eigenschaft als

1) Texte Nr. 23. 2) Texte *ibid.* Ende. 3) Texte Nr. 24. 4) *Kisās* 28.

phetensprüche ein tawātur nachweisbar, würde niemand ihre Glaubwürdigkeit bezweifeln. Die auf die ausdrückliche Ernennung 'Alī's durch den Propheten abzielenden Ḥadīṭe sind aber Fälschungen, hervorgerufen durch dieselben Feinde der Religion, die den Juden falsche Sprüche des Moses (*er* sei das Siegel der Propheten; ewige Gültigkeitsdauer des Sabbatgesetzes)<sup>1)</sup> zutrug, indem sie diesen durch harte Verfolgung bedrückten Leuten den Gedanken eingaben, durch angebliche Aussprüche des Moses der Religion Muhammeds den Boden zu entziehen<sup>2)</sup>.

Widerlegung der Behauptung der Gegner, dass die den šīʿitischen Forderungen entsprechenden Traditionen vielleicht in Vergessenheit geraten oder mit Absicht verheimlicht worden seien<sup>3)</sup>. Der Beschuldigung, dass jene Traditionen auch den Orthodoxen als Mutawātir-Berichte wohl bekannt sein müssen, aber von ihnen aus Parteiinteresse beseitigt wurden, stellt er die Bemerkung entgegen, dass sie aus denselben Gesichtspunkten, aus denen sie für die von ihnen wissentlich erdichteten Parteitraditionen Anerkennung fordern, sich auch gegen die Berechtigung der von anderen Parteigängern (*Bekrīja*<sup>4)</sup> und *Rāwendīja*) für die (durch den Propheten geschehene) ausdrückliche Ernennung des Abū Bekr, bezw. des 'Abbās erdichteten Beglaubigungssprüche nicht aufhehnen dürften<sup>5)</sup>.

Zurückweisung der Einwendung, dass auch die Traditionen über die Wunder des Propheten von den Ungläubigen, ja sogar von einigen Gruppen der Muslime<sup>6)</sup> geleugnet werden. Hier behandelt Ġazālī im besondern das Wunder der Mondspaltung und gibt eine Reihe von Gründen dafür an, dass dies Wunder nicht durch die Gesamtheit bezeugt werden konnte<sup>7)</sup>.

2. Widerlegung der von den Gegnern festgehaltenen Ansicht,

1) Vgl. Kaufmann-Gedenkbuch (Breslau 1900) die Behauptung des Ġemāl al-dīn al-Ḳaswīnī, dass der betreffende Bibelvers durch Rāwendī (9. Jhd. Chr.) untergeschoben worden sei.

2) Texte Nr. 21.

3) Fol. 69a.

4) S. Mas'ūdī, Tanbīh 337,7 بكر على أبي بكر vgl. Strothmann, Das Staatsrecht der Zaiditen 29 Anm. 2.

5) Texte Nr. 21.

6) Bagdādī, Farḡ II.4. 135.

7) Fol. 69a—70a.

schwer, selbst für das Imamrecht des 'Alī eine unbedenkliche Basis zu finden. Für die von ihnen anerkannte Tatsache, dass der Prophet den 'Alī zu seinem Imam-Nachfolger ausdrücklich ernannt habe, fehlen die Bedingungen des *tawātur*; ebenso fehlen sie auch für die Annahme, dass der Übergang der Würde von Generation zu Generation auf eine bestimmte Person aus der Nachkommenschaft des Propheten durch Ernennungsakte der Vorgänger erfolgt sei. Vier Bedingungen des *tawātur*, die bei den Voraussetzungen der Imamiten nicht zutreffen <sup>1)</sup>. Das *tawātur* für dieselben ist schon durch die Tatsache ausgeschlossen, dass die verschiedenen šī'itischen Sekten je verschiedene Imamreihenfolgen aufstellen, die einen mit der Erwartung der dereinstigen Parusie (*rağ'a*) des letzten ihrer Reihe, die anderen — wie die Bātinijja — in einer bis auf die Gegenwart sich stetig fortsetzenden Folge *offenbarer* Imame. Die eine Sekte behauptet von den Imamen der anderen, dass ihre Väter kinderlos gestorben seien; demnach könne die Berechtigung des Nachfolgers nicht auf ein *naṣṣ* des Vorgängers gegründet sein. So erweisen sich ihre Behauptungen auch von diesem Gesichtspunkt aus als völlig grund- und aussichtslos, und wenn sie nun den *nazar* zugunsten des *naṣṣ* verschmähen, kommen sie damit vom Regen in die Traufe <sup>2)</sup>.

Das Ḥadīṭ, das die Šī'iten für die Ernennung des 'Alī und seiner Nachkommen anführen, sei nichtig; ebenso würde es ja nicht an Tendenz-Ḥadīṭen fehlen, die für die Rechte des Abū Bekr und die im orthodoxen Islam anerkannte Chalifenfolge geltend gemacht werden könnten <sup>3)</sup>. Dasselbe gelte von ihrem sonstigen tendenziösen Ḥadīṭ-Apparat, dessen Widerlegung Ġazālī hier nur streift, da eine erschöpfende Behandlung der *Naṣṣ*-Frage im Rahmen des Imam-Kapitels des *kalām* erledigt wird <sup>4)</sup>. Wäre für jene angeblichen Pro-

1) Texte Nr. 19.

2) Fol. 67a فاستبان انّ ما ذكره طبع في غير مطبع وفزع الي غير مَنزَع ومثال في 67a من يبل من الليل الى الفرق الفرار من (في Hschr.) سلك النظر الى سلك النصّ مثال من يبل من الليل الى الفرق  
Zu letzterer Phrase vgl. ZDMG, LI 472.

3) Texte Nr. 20.

4) Fol. 68a واما دعوى النصّ الصريح المختار محال من وجوه استقصاها في 68a  
كتاب الامامة من علم الكلام،

gläubigen nur die Anerkennung der Prinzipien, nicht aber das Wissen der Modalitäten gefordert wird.

Bemerkenswert ist zumeist seine Widerlegung des fünften Argumentes. Er hält das angeführte Ḥadīṭ von den einigen und siebenzig Parteien und der einzigen seligmachenden nicht für beweisfähig <sup>1)</sup>. Es sei eine Einzeltradition (āḥād), die noch obendrein mit einem Zusatz interpoliert worden sei. (Der Zusatz ist wohl der Schluss: „wobei ich und meine Genossen sind“) <sup>2)</sup>. Also Kumulierung des Ungewissen mit anderem Ungewissen. Aber selbst bei Verwendung des Ḥadīṭ in seiner angeführten Gestalt, könne es von den Bāṭinijja nicht als Rechtfertigung benutzt werden, da man dem Propheten und den Genossen, deren Verfahren in allen Lebensverhältnissen nicht ergründet werden kann, richtig folgt, wenn man, wo ein direktes Beispiel nicht vorliegt und ein taḳlīd nicht am Platze ist, das naẓar anwendet. Dies Verfahren entspräche der Instruktion, die er selbst dem Mu'ad erteilte <sup>3)</sup>.

إثبات VII. fol. 65b—72a الباب السابع في إبطال تسكهم بالنص في إثبات

الإمامة والعصمة،

1. Wenn die Bāṭinijja Vernunftargumente aus den Beweisen zur Bekräftigung ihrer Lehre ausschliessen, ahmen sie den imamitischen Šī'iten nach, welche die Berechtigung ihres Imamglaubens auf ein *naṣṣ* gründen, d. h. darauf, dass ihre Imame von 'Alī an bis auf den gegenwärtigen Vertreter dieser Würde je durch *ausdrückliche* Verfügung ihrer Vorgänger für dieselbe bestimmt worden seien. Dem gegenüber tritt hier Ġazālī den Nachweis an, dass auch diesem Anspruch jeder Berechtigungsgrund fehle. Es wird ja schon den Imamiten

1) Über die verschiedenartige Gestaltung und die Unzuverlässigkeit dieses Ḥadīṭ handelt Ġazālī im Fejāl al-tafrīka 55; verschiedene Versionen desselben s. ZDMG. LXI 74.

2) Man hat dies Ḥadīṭ auch in folgendem Text auf den Genossen 'Auf b. Mülk zurückgeführt: تترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أعظمها على أمتي فتحة قوم ملىك zurückgeführt: يتفرقون الدين برأيهم يحرمون ما أحل الله ويحرمون ما حرم الله vgl. darüber 'Abdalbarr al-Namarrī Ġāmi' bajān al-šim waṣaḍlihi 141.

3) Texte Nr. 18. Vgl. zur Instruktion an Mu'ad, Zāhiriten 9.

Mehr wissen wir über die Familie der *Sabbāsija* <sup>1)</sup> mit ihrem Anspruch, dass innerhalb derselben der göttliche Charakter von Vater auf Sohn erblich übergeht. Wäre uns das Werk *المبدأ والمآل* von Jākūt erhalten, würden wir noch genauer über das Treiben des *Ibn al-Šabbās* unterrichtet sein, der im fünften Jahrhundert d. H. <sup>2)</sup> in der am Ma'kil-Kanal gelegenen Ortschaft Šajmara mit jenem Anspruch auftrat und mit seiner Gaukelei das leichtgläubige, ihm Anbetung zollende Volk betörte <sup>3)</sup>. Dieser in seiner Familie sich forterbende Schwindel ist aus dem 5ten (Abu-l-ʿAlā al-Maʿarri, Ibn Ḥazm) und 6ten Jahrhundert d. H. (Abu-l-farağ ibn al-Ğauzi) gut bezeugt. Da, meines Wissens, L. Massignon in seiner unter der Presse befindlichen *Ḥallāğ*-Monographie die darauf bezüglichen Daten erschöpfend behandelt, möchte ich seinen Studienergebnissen hier nicht vorgreifen.

\* \* \*

Hierauf geht Ğazālī auf die Widerlegung der *funf* gegen die Kompetenz des nazar aufgeführten Argumente der Bāṭinijja über <sup>4)</sup>; auch dabei werden die Methoden der *muʿarafa*, *ibṭāl* und *tahkik* in Anwendung gesetzt. Sein Ziel ist immerfort darauf gerichtet, die Gegner ad absurdum zu führen, indem er stets darauf hinauskommt, dass auch die Bāṭinijja die Anerkennung eines Imām maʿsum nicht ohne Anwendung eines — freilich logisch anfechtbaren — nazar erweisen können; ferner dass man zur sicheren Erkenntnis der Religionswahrheiten eines unfehlbaren Imam nicht bedürfe, andererseits die Enthüllung der in den Schriften nur angedeuteten, aber nicht im speziellen ausgeführten Lehren (Zeit und Umstände der Auf-  
er-  
stehung u. s. w.) vollends überflüssig sei, da vom Recht-

1) Sie wird hier bereits fol. 166 erwähnt: *انا بنوعون اثم ورثنا الربوبية من آباءهم المعروفين بالناسه (80)*

2) Jākūt sagt: ٤٥٠ سنة في حرد سنة. Diese Angabe ist sicher ungenau, da Abu-l-ʿAlā, bei dem das Faktum erwähnt ist, 449 starb. Auch Ibn Ḥazm (st. 456) spricht davon nicht im Sinne eines Ereignisses aus allerjüngster Zeit.

3) Jākūt, Geogr. WB. III 442, 15.

4) Fol. 55a—65b.

jenem Epitheton bekannten zejditischen Imam in Ṭabaristān, Ḥasan b. 'Alī al-Uṭrūs (st. 304) <sup>1)</sup> denken, dem übrigens die hier erzählte Gaukelei nicht zuzutrauen ist. Es scheint jedoch, dass hin und wieder ein Schwindler mit diesem auf zejditischem Boden hochgeachteten Namen meinte imponieren zu können. Ähnliche Volksbetörung wird noch aus späterer Zeit erwähnt. Eine treffende Parallele zu dem Treiben des Nāṣir al-ḥaḳḳ finden wir zur Zeit der Reisen Carsten Niebuhrs in Neḡrān. Dort regierte zu jener Zeit ein wegen seiner Tapferkeit und seiner das ursprüngliche Gebiet seiner Herrschaft beträchtlich ausdehnenden Eroberungen bewunderter unabhängiger Šejḥ mit Namen *Mékkrami* <sup>2)</sup>.

„Dieser Schech — erzählt Niebuhr — ist in Arabien nicht allein als ein grosser Officier, sondern auch als ein grosser Geistlicher berühmt. Er hat in der Religion von den Sunniten und Zeiditen ganz verschiedene Meinungen. Die Araber sagten, dass er ein Mittel erfunden hätte, schon in dieser Welt einen guten Nutzen vom Himmel zu ziehen; denn er verkauft das Paradies, nach ihrem Ausdruck, Ellenweis, d. i. er weist einem jeden, nachdem er ihm bezahlt, einen grossen oder kleinen Platz im Himmel an und die einfältigen und abergläubigen unter den Arabern kaufen dergleichen Zettel, so wie andere Amulette von ihm und seinen Gevollmächtigten, in der Meinung, dass es wenigstens nicht schade, einen solchen Pass zu haben, wenn er auch nichts nutzen solle. Indessen hoffen sie das beste, im Fall Gott den Mékkrami wirklich die Erlaubniss gegeben hätte das Himmelreich auszuteilen“ <sup>3)</sup>.

Wir sehen hier mehr als sechs Jahrhunderte nach dem Nāṣir al-ḥaḳḳ einen genauen Nachahmer seines Betrugs, der wie wir neuestens durch *E. Griffini* erfahren, unter den Bāṭiniten in Südarabien noch heute im Schwange ist <sup>4)</sup>.

1) Vgl. Strothmann, Der Islam II 61, Staatsrecht der Zaiditen 55 ff.

2) So bei N., richtig: *Mukrami*. Dies ist noch heute ein hierarchischer Titel bei süd-arabischen Ismā'īliten vgl. E. Griffini, ZDMG, LXIX 82 f. M. Hartmann, Die arab. Frage 599.

3) Carsten Niebuhr, Beschreibung von Arabien (Kopenhagen 1778) 273. Ich verdanke den Nachweis dieser Stelle Herrn *C. van Ardenonk* in Leiden. In der Anmerkung zur Stelle berichtet Niebuhr noch: „Nachher hörte ich zu Maskat und Basra, dass schon ein anderer, welcher sich auch einen Mohammedaner nannte sich eben dieser Kunstgriffe in Kirmān bedienet, und dadurch viel Geld gewonnen habe“.

4) ZDMG Lc. 85.



Unfehlbarkeit und tiefes geheimnisvolles Wissen eine betrügerische Erdichtung seiner Anhänger, den er selbst, in Anbetracht der Geringfügigkeit seiner Kenntnisse in den verschiedenen Zweigen der Wissenschaft, an denen er weniger teilhat als irgend ein gewöhnlicher Fachgelehrter, selbst gar nicht erhebt <sup>1)</sup>.

\* \* \*

Als interessanter Beitrag zur Kulturgeschichte können die zeitgenössischen Daten betrachtet werden, die Ġazālī hier über die Erfolge von Volksbetörern anführt, die nach älteren Mustern <sup>2)</sup> Anspruch auf göttlichen oder prophetischen Charakter machten. Sie sind umso wertvoller, als sie — wenigstens soweit ich ihnen nachforschen konnte — zum Teil aus anderweitigen Quellen nicht bekannt zu sein scheinen. Es ist z. B. nicht gelungen, den ‘Alī b. Kahla (oder wie der Vatername sonst auszusprechen ist) <sup>3)</sup> aus sonstigen Berichten nachzuweisen. Aus der Zeit des Ġazālī wird, ohne Nennung des Namens, von einem Pseudopropheten erzählt, der in Nihāwend aufgetreten war und dem sich auch im Sawād viele opferwillige Anhänger anschlossen. Mit einem auf göttlichen Charakter Anspruch machenden Impostor wird er jedoch nicht in Verbindung gesetzt <sup>4)</sup>. Überdies wird sein Auftreten um zwölf Jahre nach Abfassung des *Mustazhirī* datiert; freilich ist es nicht ausgeschlossen, dass seine Wirksamkeit, die sich doch nicht auf das Datumjahr des Annalisten beschränkte, bereits 487 im Zuge gewesen sei.

Rätselhaft ist der *Nāṣir al-ḥaḳīk* in Ġilān. Unmöglich kann man dabei, da Ġazālī von einer bis in seine Zeit *fortdauernden* Erscheinung spricht, hier an eine Beziehung auf den unter

1) Texte Nr. 16.

2) Muḥammed b. Bisr in Bagdād, der als göttliches Wesen anerkannt sein wollte und eine grosse Zahl von Gläubigen fand (Ibn al-Aṭīr ann. 289 ed. Bulāḳ VIII 22); ein al-Baṣrī in Bagdād, der behauptete, dass die Seele des Šahmānī in ihn übergegangen sei und dessen Anhänger an seine Göttlichkeit glaubten (ann. 340, VIII 178). Pseudopropheten: Maḥmūd b. al-Faḡg in Sāmarrā (ann. 235, VII 18), ein anderer ann. 322 in Šāš (VIII 100).

3) Der Text entbehrt ja der diakritischen Punkte; statt des ḥ, könnte eventuell *ch* oder *g* das richtige sein; ebenso ist auch die Vokalisation unsicher.

4) Ibn al-Aṭīr ad ann. 499 (X, 129) Abulmaḥāsīn II 2 ed. Popper 347, 18 Sujūṭī, Ta’rīḥ al-chulafā (Kairo 1305) 172, 5.

Mitteilung, selbst wenn sie den sonstigen Tawätur-Bedingungen entspräche, der einen, dass dabei ein tendenziöses Übereinkommen der Gewährsmänner vollends ausgeschlossen sei <sup>1)</sup>.

„Im Interesse der guten Meinung, die man von ihrem Mann (dem Imam) hegen möchte, wäre es sogar erwünscht, dass sie (die Propagandisten) der Lüge geziehen würden. Denn würden sie dem ähnliches, was sie vom Imam erzählen, von einem Spitalskranken berichten, so würden wir sie entweder der Lüge zeihen, oder voraussetzen, dass jener Kranke verrückt sei. Kein Vernünftiger wird nämlich von sich behaupten, dass er frei von Versündigung sei, wenn wissende Leute aus unmittelbarer Erfahrung Kenntnis davon haben, dass er verbotene Dinge übt <sup>2)</sup>. Das geringste Zeichen der Vernünftigkeit ist aber die Scheu vor schändlicher Verwegenheit und vor der Schmückung seiner Person mit Dingen, die ihr nicht zukommen . . . . . Darum ist es uns nicht wahrscheinlich, dass sie Wahrheit sprechen, wenn sie ihrem Mann jenen Anspruch zuschreiben“.

Die Bätinijja könnten versuchen die Ablehnung des (angeblichen) Anspruches ihres Imam (auf Sündenlosigkeit und Unfehlbarkeit) damit zu vergleichen, dass etwa Zeitgenossen des Propheten in entfernten Ländern seine Sendlinge des Betrugs geziehen hätten und sagten, dass Muhammed selbst an die Beanspruchung des Propheten-Charakters gar nicht denke. Neben ironischer Zurückweisung einer solchen Vergleichung <sup>3)</sup> verweist Ġazālī auf die grosse Öffentlichkeit, in der Muhammed auftrat, auf die Wunder, die er öffentlich übte, auf die Kriege, die er führte. Demgegenüber lebt ihr Imam im verborgenen. Wohl sei der Anspruch seiner Vorfahren auf die Chalifenwürde bekannt; hingegen sei der auf

1) Vgl. Der Islam III 234 f.

2) Dies bezieht sich sicher auf die durch die (sunnitischen) Historiker bezugte Lebensführung des zeitgenössischen Fätimiden Mostanšir: er beschäftigte sich mit Spielen, Trinken und Belustigungen (Abulmahāsīn II, 2 ed. Popper 242, 13). Leider ist ein weitläufiges (drei Bände umfassendes) biographisches Werk über diesen Chalifen von seinem durch theologische Vorurteile nicht beeinflussten Zeitgenossen Abu-l-Wafā Mubāsšir b. Fātik (Jāḡūt ed. Margoliouth VI 241 paenult.) nicht erhalten.

3) Vgl. die Anmerkung zur Textstelle, S. 177 f.

wird ferner auf Grund des Augenscheins und der weithin verbreiteten Kunde zurückgewiesen. Ihr Imam sammelt nämlich Gelder ein, erhebt alle Arten von ungerechten Steuern und führt ein luxuriöses Leben. Auf Grund eines hundertsten Teiles davon würde die Zulassung einer solchen Person zur gerichtlichen Zeugenschaft abgelehnt werden<sup>1)</sup>, wie erst ihr Anspruch auf Unfehlbarkeit? In der Tat wird der Glaube daran weniger am Wohnort des Imam selbst verbreitet, wo man sein Treiben kennt, als in entfernten Gegenden, von wo die Reise des Adepten nach dem Sitz jenes Imam mit grossen Schwierigkeiten verbunden wäre.

Jedoch es ist auch dies nicht in glaubwürdiger Form bezeugt, dass der Imam selbst den Anspruch auf Unfehlbarkeit erhebe. Man hört dies lediglich von einzelnen Propagandaleuten, die persönlich nicht über allen Verdacht erhaben sind und diese Behauptung auch nicht unmittelbar aus dem Munde jener Person gehört haben können, die — zumal sie der Öffentlichkeit unzugänglich nur mit Auserwählten von Auserwählten verkehrt — jenen Anspruch auch nur einer Auslese von diesen kundgegeben haben würde. Die Verbreitung dieses Glaubens entspräche den Bedingungen des für die Glaubwürdigkeit einer Mitteilung erforderlichen *tawātur* auch in dem Falle nicht, wenn die Zahl derer, die ihn vom Imam selbst empfangen hätten, die für eine Tawātur-Nachricht beanspruchte Zahl von Gewährsmännern erreichte. Es käme im Verhältnis zum Verbreitungsgebiet der Propagandisten — wenn überhaupt — kaum einer auf eine Stadt. Überdies ermangelt ihre

---

1) Es fehlt nicht an Beispielen dafür, dass strenggesinnte Kādīs Herrschern, die in ihrem Privatleben gegen die Forderungen der orthodoxen Gesetzmässigkeit verstossen, die Zulassung als gerichtliche Zeugen verweigerten. Bei einer solchen Weigerung verhartete hartnäckig der Grosskādī von Kairo, Šaraf al-dīn b. 'Ajn al-daula (617 d. H.) gegenüber dem Ejjubidsultan al-Melik al-Kāmil, weil dieser in seinem Palaste mit der berühmten Sängerin 'Agība Musikunterhaltungen veranstaltete. Er zog es vor seinem Amte freiwillig zu entsagen als dem Sultan gegenüber seinen Standpunkt zu verlassen. „Der Sultan kann befehlen aber nicht als Zeuge auftreten“ (السلطان يأمر ولا يشهد), Subki, Tab. Šāf. V 27). Der Kādī Abū Bekr al-Šāmī in Bagdad (st. 488 d. H.) erklärte, dass er den Sultan Melikšāh und seinen Vezir Nizām al-mulk als Zeugen nicht angenommen hätte, weil sie seidene Kleider trugen (ibid. III 84,9 v. u.).

von ihnen seinen Anspruch durch Wunder bekräftigt, den Vorzug des einen vor dem andern beweisen? Die Dummheit ist, wie ihr seht, nicht euer Privilegium, und dass ihr dies glaubet, ist wunderlicher als die Dummheit selbst.

Der zweite Anwärtler ist ein Mann in der Gegend von Baṣra; der macht darauf Anspruch ein göttliches Wesen zu sein; er hat eine Religion ausgedacht, einen Koran geordnet und einen Mann Names 'Alī b. <sup>عليه</sup> aufgestellt, der wie Muhammed es war, sein Prophet sei. Fast zehntausend Seelen zählt er als seine Anhänger, und es ist gut möglich, dass die Zahl seiner Getreuen die der eurigen überrage. Auch dieser Mann macht Anspruch auf die 'iṣma und auf noch mehr als dieselbe (nämlich die Göttlichkeit).

Und was könnten die Bāṭinijja antworten, wenn ihnen ein Mann von den *Šabāsijja* entgegengestellt würde, der jene Voraussetzungen (der Unfehlbarkeit und Sündenlosigkeit) mit der anderen (Göttlichkeit) kombiniert und dessen Anspruch daher umfangreicher ist als der des Imam der Bāṭinijja? Es ginge nicht an, die Ansprüche dieser Leute von vornherein abzuweisen. Denn die Šabāsi-Leute wollen die göttliche Qualität von Vater auf Sohn vererbt als Inkarnation (*ḥulūl*) innehaben; bereits der Grossvater des gegenwärtigen Šabāsi habe die Göttlichkeit für sich beansprucht. Und noch manch anderer habe denselben Anspruch für seine Person erhoben: Hallāg, Bisṭāmī. Ġazālī selbst habe einen durch Frömmigkeit und Gelehrsamkeit berühmten Šūfī im Namen seines Šejch die Aussage anführen hören: „Was du von den neunundneunzig Gottesnamen hörst, wird alles zum Attribut des Šūfī, der erst auf dem Pfade zu Allah hinschreitet und zu den Wandelnden, aber noch nicht zur Schar der (am Ziele) Anlangenden gezählt werden kann“. Auch der Glaube der Christen in bezug auf die Natur Jesus' sowie der der sritischen. 'Alivergötterer wird angeführt um zu beweisen, dass die Vorstellung vom *ḥulūl* nicht von vornherein als undenkbar zurückgewiesen werden könne, sondern dass sie eine Torheit sei, die durch Beweise widerlegt, ganz ebenso wie auch der Glaube der Bāṭinijja durch Beweise zunichte gemacht wird.

Der Glaube der letzteren an die Unfehlbarkeit ihres Imam

gesetzlichen Fragen (*ichtilāf*) an <sup>1)</sup>, um zu dem Resultat zu gelangen, dass der Irrtum auf dem Gebiet gesetzlicher Modalitäten nichts auf sich habe und nicht die Gefahr mit sich führe, mit der die Baṭinijja die Leute schrecken. Die gottesdienstlichen Handlungen seien Bestrebungen und Übungen, die zur Reinheit der Seele und zur Erlangung der Seligkeit führen sollen. Es sei in anbetracht dieses Zieles gleichgültig, dass in der Bestimmung der Modalitäten Unterschiede zur Geltung kommen <sup>2)</sup>.

Die meiste Bedeutung hat die Widerlegung der 7. und 8. Proposition der Baṭinijja, die darauf gegründet sind, dass es ausser dem faṭimidischen Chalifen in Aegypten tatsächlich niemand in der Welt gebe, der öffentlichen Anspruch erhebt, der *unfehlbare* Imam zu sein. Da sich ihm in diesem Anspruch kein Rivale entgegenstellt, so sei er — meinen sie — als der *unbestrittene* Vertreter dieser Würde anzuerkennen. Ġazālī will von vornherein die Sicherheit dieser Voraussetzung nicht anerkennen. Es sei doch gut möglich, dass es in entfernten Zonen Anwärter der Unfehlbarkeit gebe, deren Kunde nicht in alle Länder gedungen sei; die Ursache haben, diesen Anspruch nicht öffentlich kundzugeben, oder deren Anhänger, von Feinden umgeben, verhindert sind die Kunde in ferne Länder zu tragen. Andererseits könnte man in der Tat das Vorhandensein von Leuten nachweisen, die ausser dem aegyptischen Herrscher Anspruch auf das Attribut der *ʿiṣma* machen. Ġazālī kann deren zwei namhaft machen. Der eine lebt in Ġilān, wo es stets einen Mann gebe, der sich *nāṣir al-ḥaqq* nennen lässt und die *ʿiṣma* und den Rang eines Propheten für sich in Anspruch nimmt. Die törichten Bewohner jener Gegend beschwindelt er damit, dass er ihnen bestimmt abgemessene Strecken des Paradieses zuteilt; einigen sogar dies nur unter beschränkenden Bedingungen zugesteht, indem er ihnen je eine Elle vom Paradies nur um 100 Dināre überlässt. Tatsächlich führen ihm die Leute ganze Geldschätze zu, um dafür Wohnungen im Paradies zu erkaufen. Dics wäre also ein Anwärter ausser euerem Imam. Womit wollt ihr denn, da keiner

---

1) Fol. 47a—48a.

2) Texte Nr. 15.

Darauf folgt <sup>1)</sup> die *spezielle* Widerlegung der bāṭinitischen Thesen. Namentlich geht Ġazālī in der Polemik gegen die zweite These auf eine Klassifizierung der religiösen Lehren ein. Er unterscheidet zwischen sicheren, durch Vernunftinsicht erwiesenen (dogmatischen) Bekenntnissen sowie den durch ununterbrochene und vielfach beglaubigte Traditionskontinuität (tawatur) als solche gesicherten ausdrücklichen Verordnungen des Propheten (naṣṣ) und den gesetzlichen Bestimmungen, deren Beglaubigung sich bloss auf Vermutung (zann) gründen könne, sowie den unzähligen neu auftauchenden Gesetzesfragen, bei deren Entscheidung das *igtihād*, die freie Ergründung einzutreten habe und Meinungsverschiedenheit und Irrtum Platz greifen können. Bei Erkenntnissen ersterer Art bedarf man infolge der Sicherheit der Erkenntnisquelle keines unfehlbaren Imam; bei denen der zweiten wäre es absurd, die autoritative Entscheidung einer als unfehlbar anzuerkennenden Person eintreten zu lassen, die sich dadurch an die Stelle des Propheten setzen würde, um Fragen, die dieser unentschieden gelassen hat durch blosses Machtwort zu lösen, oder einer schwach beglaubigten Einzelüberlieferung (āḥād) die Würdigkeit des tawatur zu verleihen, während doch nichteinmal die dem Imam selbst zugeschriebenen Kundgebungen diesen Charakter an sich tragen.

Bei der temporären und konventionellen Art gesellschaftlicher Gesetze, könnten in bezug auf dieselben apodiktische Argumente nicht als Basis der Entscheidungen des Imam dienen. Ebenso wenig können hypothetische Argumente den Grund für die Ausschliesslichkeit seiner Entscheidungen bilden. Darin unterschiede er sich nicht von den übrigen fuḡahā, da die gesetzlichen Bestimmungen des fiḡh nicht absoluten Charakter haben können, sondern unter dem Einfluss der subjektiven Meinung entstehen, deren Berechtigung Muhammed selbst für seine Zeit zugestanden hat. Auch die Lehren des Imam könnten diesem bloss subjektiven Charakter nicht entgehen <sup>2)</sup>.

Diesen Auseinandersetzungen schliesst Ġazālī eine Darstellung des Wesens des *igtihād* und der Meinungsverschiedenheit in

---

1) Fol. 43a—54a.

2) Texte Nr. 14.



sein müsse und dass der einzige, der auf dieselbe Anspruch haben kann und sie unbestritten inne hat, der fāṭimidische Imam in Aegypten sei <sup>1)</sup>. Fünf Argumente der Bāṭinijja gegen die Kompetenz des *naṣar al-ʿaql* als Erkenntnisquelle der Wahrheit.

1) Von mehreren disputierenden Parteien, stützt jede einzelne ihre, der der Gegner widersprechende Meinung auf *naṣar*. Auf welchem Grund könne man nun dies Recht der einen erschlossen gegen die andere, die auf demselben Wege gewonnen wurde, feststellen „etwa — so spotten sie — auf Grund der Länge des Bartes oder der weissen Farbe des Antlitzes (des Verteidigers), oder weil er besser schreien kann und seinen Ruf mit grösserer Schärfe geltend macht?“ <sup>2)</sup>.

2) Leute, die in ihren Zweifeln sich um Belehrung an jemand wenden, können nicht auf das *naṣar al-ʿaql* als Mittel gewiesen werden, ihre Zweifel zu lösen. Der gemeine Mann ist nicht fähig dies Mittel anzuwenden, der gebildete hat es bereits nutzlos angewandt, ehe er um Aufschluss zu euch kam und wenn ihr seiner Spekulation eine andere gegenüberstellt, für welche ihr das Privilegium der Richtigkeit beansprucht, so seid ihr bei dem von euch verworfenen *taʿlīm* angelangt, ohne für dasselbe eine persönliche Autorität und Beglaubigung geltend machen zu können. Dabei wird ja der Unterricht je nach dem Standpunkt des Lehrers verschieden ausfallen und die Zweifel werden also durch die von euch ausgehende Belehrung nicht gelöst werden können <sup>3)</sup>.

1) Texte Nr. 12.

2) Fol. 35a *فيما ذا يتميز عنه أطول اللحية أم بياض الوجه أم بكثرة الثقب* (السب) (Hachur) أو الحجة في الدعاء، وعد هذا يطلتون لسان الاستهزاء والاستهتاف معتقدين أن لم يكلامهم اليد البيضاء التي لا جواب عنها،

3) Fol. 36a *اذ هذا المعلم يقول قد دعاني الى التعلم منه خصبك وقد تحيرت في* 36a *تعيين المعلم ايضا وليس يدعى واحد منكم الصمة لنفسه ولا له محبزة تميزه ولا هو متفرد بأمر يفارق به غيره فلا ادري أتبع الفلسف أو الاشعري أو المعتزلي وأقاربهم متعارضة وعقولهم متناقضة ولست اجد في نفسي الترجيح بطول اللحية وبياض الوجه ولا ادري انراقا الا فيه،*



Zahlenverhältnisse auf sie anwendet. Sogar die Sufjānī-Erwartung<sup>1)</sup>, und die Lehre der Rāwenditen von der ausschließlichen Berechtigung der Nachkommen des 'Abbās<sup>2)</sup> und des Mahdicharakters des Maṣūr — der in siebenter Generation Abkömmling des 'Abbas war — können aus der Siebener-symbolik ebenso gefolgert werden, wie dies die Bāṭiniten für ihre Siebenerzyklen tun<sup>3)</sup>.

الباب السادس في الكشف عن تليساتهم التي VI. fol. 34a—65b

زوّقوا بزعمهم في معرض البرهان على إبطال النظر العقلي وإثبات وجوب  
التعليم من الإمام المعصوم،

Acht Praemissen, aus welchen die Bāṭinijja die Folgerungen ziehen, dass die Erkenntnis der Wahrheit nicht durch selbstständiges Ergründen sondern nur durch Belehrung des unfehlbaren Imam erlangt werden könne; dass immer eine solche Autorität aus der Nachkommenschaft des Propheten vorhanden

1) Über diese Erwartung der Anhänger der durch die Merwāniden sowie später durch die 'Abbāsiden verdrängten Sufjān-Dynastie s. Snouck Hurgronje *Der Mahdi* (Revue Coloniale Internationale, 1886) II des SA. wo Anm. 3 die im Laufe der Jahrhunderte als Sufjān's erschienenen Personen nachgewiesen sind. Snouck verweist ergänzend noch auf *Fragmenta hist. arab.* ed. de Goeje II 526, wo von dem im Jahre 227 d. H. als Omajjadenabkömmling auftretenden al-Mubārka' al-Jamānī berichtet wird, den seine Anhänger als Sufjānī erklärten. Die Tradition über das dereinstige Erscheinen eines Sufjānī wird im Anschluss an Sure 34,50 auf den Gewährsmann so vieler apokalyptischer Überlieferungen, Hūdēfīs al-Jamānī, zurückgeführt (Tabārī, *Tafsir* XXII 63). Ein geographisch nicht näher bestimmtes *Wādī Yābis* in Syrien wird als der Ort bezeichnet, an dem der Sufjānī dereinst hervortreten werde (Mas'ūdī, *Tanbih* 337,12, Jāqūt, *Geogr.* WB. IV, 1000,21). — Vgl. zur Sufjānī-Vorstellung auch Van Vloten, *Recherches sur la domination arabe etc.* (Amsterdam 1894) 61 und besonders H. Lammens, *Le Califat de Yazid I* 17 (= MFO, IV 249). Die Angaben des Gāzālī, der wohl den i. J. 132 d. H. erschienenen Sufjānī (Ibn al-Aṭṭar ad aṣṣ., im Ange hat, sind hier etwas ungenau; denn erstlich werden statt sieben Omajjadenchalifen deren acht, ferner diese mit Übergehung von Mu'āwija II, Sulejmān, und Jazīd II aufgezählt. Über solche Übergehungen in der Aufzählung der Omajjaden s. Nöldeke in ZDMG. LV 690.

Interessant ist die Bezeichnung der Anhänger der Sufjānī-Hoffnungen als „Omajjadenanhänger von den Imāmijja“.

2) Vgl. Mas'ūdī, *Prairies d'or* VI 54, Van Vloten *loc. cit.* 48.

3) Texte Nr. 11.

ein tertium comparationis gefunden werden könnte <sup>1)</sup> und so könnte jeder bā'īnitischen Allegorese eine ebenso unrichtige sunnitische entgegengestellt werden.

c) *al-ta'lik*: Ist es überhaupt denkbar, dass der Prophet selbst solche tiefe Wahrheiten geheimgehalten und sie nicht mindestens den dieser Belehrung würdigen unter seinen intimsten Genossen, unter Gelöbnis der Geheimhaltung, mitgeteilt habe? Dies käme doch der von Gott verbotenen Geheimhaltung der Religion und der Irreführung des Volkes gleich, indem diesem der Glaube an unwahre Dinge auferlegt worden wäre. Wenn die Bā'īnija behaupten, dass der Prophet diese Geheimnisse dem 'Alī mitgeteilt habe, unter dessen Nachfolgern sie fortgepflanzt werden seien, so entstehe die Frage, ob Wahrheiten, die der Prophet als tiefes Geheimnis behandelt habe unter den unwissendsten Bā'īnija als allen zugängliche Kunde gehandhabt werden sollen? Die an diese Annahme sich knüpfenden Antinomien werden in folgendem in weitläufiger Weise auseinandergesetzt <sup>2)</sup>.

2. Die Parallelisierung der Buchstaben der Glaubensbekenntnisformel so wie der Zahlenverhältnisse in den Sphaeren und in der irdischen elementaren Welt mit den Theorien der Bā'īnija <sup>3)</sup>. Keine der anderen ketzerischen Sekten habe sich mit solchen Torheiten beschmutzt; sie bilden eine spezielle Eigentümlichkeit der Bā'īnija. Ġazālī hält ihnen hiebei wieder zwei seiner Widerlegungsmethoden entgegen:

a) *mu'talaba*. Die Vertreter jener Parallelisierungen werden in *kontradiktorischer* Weise von zwei Gesichtspunkten aus ad absurdum geführt: aus ihrem etwaigen Versuch, diese Lehren auf Vernunftargumente zu gründen; ferner daraus, dass sie dieselben auf die Erkenntnis des unfehlbaren Imam zurückleiten.

b) *mu'āraḍa*, indem Ġazālī nachweist, dass man mit derselben Methode der Zahlensymbolik auch die Berechtigung der vier Chalifen, ja sogar die Zurückweisung des 'Alī zugunsten des Abū Bekr herausbringen könne, wenn man die

1) Fol. 28a *فإذا أكتفيت بهذا القدر من المشاركة فلم يخلق الله شيئاً إلا وبينها*  
 2) Fol. 29b—31b. 3) Vgl. Makrīzī ed. Buz. 137.  
 ما، مشاركة في وصف ما،

استدلالاتهم بالأمور العددية،

V. fol. 26a—34a الباب الخامس في إفساد تأويلاتهم للظواهر المجلية

1. Die Bätinijja heben die Gesetze des Islams in Koran und Sunna durch ihre auf die Imamlehre bezogene allegorische Erklärung auf <sup>1)</sup>. Dies Bestreben bekämpft Ġazālī nach drei Methoden:

a) *ibṭāl*: die allegorischen Erklärungen werden *ad absurdum* geführt dadurch, dass man sie ja selbst als ein Äusserliches betrachten könnte, das einem innern Sinn als Substrat dient; auch dieser innere Sinn könne wieder als Substrat eines noch tieferen *bāṭin* betrachtet werden und so fort ins Endlose (*ta'wīl al-ta'wīl*).

b) *mu'aradat al-fāsīd bil-fāsīd*: indem die allegorische Erklärung in einem der Lehre der Bätinijja feindlichen oder der Sunna entsprechenden Sinn angewandt würde. Wenn z. B. das Ḥadīṭ lehrt, dass die Engel in kein Haus eintreten, in welchem sich ein Bildnis befindet *يُتَا فِيهِ صُورَةٌ* — was die Bätinijja im Sinne ihrer Sekte auslegen — so könnte bei Zulassung der allegorischen Interpretation dieser Spruch gedeutet werden: die Vernunft zieht in kein Hirn ein, das die Anerkennung eines unfehlbaren Imam in sich fasst. Wenn es heisst: Wenn ein Hund an einem euch zugehörigen Gefäss lappt, möge man es siebenmal waschen — so könnte man dem die Deutung geben: Wenn ein Bāṭinī eine von eueren Töchtern heiratet, möge sie gereinigt werden vom Schmutz dieser Gemeinschaft mit dem Wasser des Wissens, der Reinheit der Werke, nachdem man sie vorher mit dem Sand der Erniedrigung bedeckt hat (*بعد أن يغمرها بتراب الإذلال*). Der Satz, dass jede Eheschliessung vor Zeugen und mit Intervention eines wali geschlossen werden muss — ferner dass eine Eheschliessung, bei der nicht vier (Personen) anwesend sind, der Unzucht gleichzuachten sei, könnte der Sinn gegeben werden: jeder Glaube, den nicht die vier Chalifen billigen, ist nichtig, u. a. m. Es gibt nicht zwei Dinge, für welche nicht

1) Beispiele im Text Nr. 10; vgl. Kīṣṣas 52,1; 61,30.

glaubigen kann. Überdies hat die Gemeinde der Bāṭinijja die angebliche Lehre ihres maṣūm nicht aus seinem *eigenen* Munde gehört und wenn dies auch der Fall wäre, so könne man die Bāṭinijja durch den Einwurf ad absurdum führen, dass ja auch die Möglichkeit gegeben ist, dass auch die Allegorisierung des äusseren Wortsinnes wie sie der Imam lehrt, an sich wieder nur ein Äusserliches sei, hinter welchem ein innerer Sinn verborgen ist <sup>1)</sup>; und wenn der Imam auch mit einem Ṭalak-Schwur versicherte, dass seine Erklärungen nicht Substrate weiterer Allegorisierung seien, so könne ja selbst die Schwurformel allegorisch gemeint sein und so in infinitum. Dann ist ja vom Standpunkt der Bāṭinijja aus die Möglichkeit zu erwägen, dass der Imam nur einen Teil der Wahrheit kundgibt, einen anderen geheimhält (مُظْهِرٌ شَيْئًا وَمُضْمِرٌ غَيْرَهُ). Endlich könne ja auch seine Lehre, so wie die Bāṭinijja dies von den Propheten behaupten, unter dem Vorwande höherer Eingebung nur zum Zwecke des Gemeinwohles (maṣ-laḥa) erfunden sein <sup>2)</sup>.

Die Bāṭinijja machen den Sunniten gegenüber die Gegen-einwendung, dass ja auch sie den äusseren Wortsinn der Anthropomorphismen in den überlieferten Texten durch ta'wīl umdeuten, was doch von den Allegorien der Bāṭinijja im Grunde nicht verschieden sei. Diesem Einwurf begegnet Ġazālī mit der Distinktion, dass die orthodoxen Umdeutungen Postulat der Vernunft entsprechen und nicht auf Dinge angewandt werden, die ihrem äusseren Wortsinne nach durch die Vernunft gebilligt werden; es könne *vernunftgemäss* von körperlichen Attributen Gottes im Koran nicht die Rede sein, während der Glaube an Auferstehung, Paradies und Hölle der Vernunft nicht widerspricht <sup>3)</sup>. Ferner stehen die Deutungen der Sunniten nicht im Widerspruch mit den Sprachgesetzen, während die Allegorisierungen der Bāṭinijja willkürliche, aus dem Gesichtspunkt der arabischen Sprache unzulässige Misdeutungen seien <sup>4)</sup>.

1) Gemeint ist das ta'wīl al-ta'wīl, s. Vorlesungen über den Islam 252; vgl. de Sacy, Exposé CI; II 499.

2) Fol. 25a.

3) Vgl. unten zu fol. 76a.

4) Fol. 26a.

(في التكليف الشرعي). Sie lehren den absoluten Libertinismus und die volle Freiheit von den religiösen Verboten. Sie wollen dies freilich nicht zugestehen. In Wahrheit lehren sie jedoch, dass in den Einzelheiten des Gesetzes die Lehre des Imam zu befolgen sei, nicht die der sunnitischen Autoritäten. Diese verpflichten das gemeine Volk und auch noch die unreifen Adepten. Haben diese durch die Lehre des Imam die Stufe der Vollkommenheit, die Einsicht in die innere Bedeutung jener Äusserlichkeiten erreicht, so fallen für sie alle Fesseln der mit den Gliedmassen zu erfüllenden Werke, die nur den propädeutischen Zweck haben, die Seele für das Suchen nach dem Wissen zu erwecken. Nur für jene sind sie von Bedeutung, die gleich den Eseln nur durch schwere Lasten trainiert werden können <sup>1)</sup>.

Ġazālī lässt sich hier auf eine methodische a priori-Zurückweisung jener der islamischen Orthodoxie zuwiderlaufenden Lehren ein, die auch für alles Folgende anwendbar sein soll. Die Bāṭinijja können ihre Lehrsätze nicht als notwendige Erkenntnisse aufstellen, da doch so viele vernünftige Leute das Gegenteil bekennen, während in bezug auf notwendige Erkenntnisse vernünftigerweise eine gegensätzliche Behauptung ausgeschlossen ist. Sie kämen in Gegensatz zu ihrer Grundlehre von der Unzuständigkeit des vernunftgemässen Erschliessens, wenn sie ihre Lehre auf ein solches zurückführen wollten. [Hier wird die Widerlegung der Philosophen in ihrer Leugnung der Möglichkeit einer körperlichen Auferstehung eingeschaltet; die Argumentation Ġazālī's <sup>2)</sup> ist aus dem aš'aritischen kalām bekannt].

Wenn sie endlich die Wahrheit ihrer Lehren mit der Autorität des unfehlbaren Imam begründen, so ist ihnen entgegenzuhalten, dass sich die islamische Lehre auf die durch Wunder beglaubigte Verkündung des gleichfalls unfehlbaren Muhammed b. 'Abdallāh gründet, während der unfehlbare Imam der Bāṭinijja diesen Anspruch durch Wunder nicht be-

<sup>1)</sup> Texte Nr. 9; vgl. oben S. 23 Anm. 4.

<sup>2)</sup> Fol. 24a—25a; darauf kommt er später fol. 76a wieder zurück.

in geistiger Art aufgefasst. Das Körperliche vereinigt sich mit den irdischen Elementen; die Seele werde, wenn sie während ihres Aufenthalts auf Erden sich durch verdienstliche Handlungen und mittels der durch die Imame zu erlangenden Kenntnisse vervollkommen hat, mit den Wesen der Oberwelt vereinigt (dies sei die *ġenne*); ist sie jedoch während ihres Erdenwallens am Materiellen haften geblieben, und hat sich nicht durch Aneignung von Kenntnissen und verdienstliches Handeln im Sinne der Befolgung der Lehren und Befehle des Imam vervollkommen, so bleibt sie im Körperlichen befangen und muss von Körper zu Körper wandern und dabei die Qualen der Körperlichkeit erdulden (dies sei *gahannam*). Parallelismus der Trennung der Seele vom Körper mit dem Heraustreten des Embryo. Alles dies ist mit der Darstellung der *Ichwān al-ṣafā* identisch<sup>1)</sup>; nur die Beziehungen auf den Imam bilden ein differenzierendes Moment. Auch die Koran- und Hadīṭ-stellen, die im Sinne dieser spiritualistischen Ma'ād-Lehre verwendet werden, sind dieselben, die bei den Philosophen, besonders den *Ichwān* zu diesem Zweck wiederkehren. Ġazālī ist der Ansicht, dass manche Anhänger des dualistischen Systems sowie auch der Philosophie, aus eigennützigen Motiven den Bāṭinijja, denen sie sich äusserlich anschlossen, zur Hilfe kamen, indem sie ihnen jene Theorien beibrachten, durch welche hoffendes Streben und Furcht (vor Strafe) im Sinne der religiösen Lehren vollends aufgehoben werden. So ist die Lehre der Bāṭinijja ein Amalgam: äusserlich gesehen Sīfītismus, ihrem inneren Wesen nach Dualismus und Philosophenlehre<sup>2)</sup>.

e) Ihre Lehre über die *religionsgesetzlichen Verpflichtungen*

1) Z. B. Rasā'il II 337,4 ff. 349 ff.

2) Fol. 226 la فہذا مذہبہم فی المعاد وهو بعینہ مذہب الفلاسۃ وأتباعہم لا فہم ۱۱  
 اطلب لتصرۃ مذہبہم جماعة من الشیوخ والفلاسۃ فکل واحد تصر مذہبہم طبعاً فی اموالہم  
 وظلمہم واستظہاراً بآتباعہم بما کان قد آلفہ فی مذہبہم فصار اکثر مذہبہم موافقاً  
 للشیوخ والفلاسۃ فی الباطن وفي الظاہر الرافض والشیعہ وغرضہم ہذہ التاریلات انتزاع  
 المعتقدات الظاہرۃ من نفوس المخلوق حتی یبطل بہ الرغبة والرهبة ثم ما اومرہ وھذا  
 بہ لا فہم فی نفسہ ولا یؤثر فی ترغیب وترہیب ،

äusseren Wortsinn der Texte im Sinne des *ta'wīl* zu deuten, zweifelhafte Koran- und Traditionsfragen zu lösen und auch in Vernunftfragen (مغولات) im Unterschied von den vorhergehenden (مغولات) Entscheidungen zu treffen. Das Amt des Imam aus dem Geschlecht des Propheten ist im Sinne der Sprüche des Propheten <sup>1)</sup> ewig fortdauernd. Es wäre mit der Gerechtigkeit Gottes nicht vereinbar, Verdeckung der Wahrheit vor den Menschen, wenn er nicht für jedes Zeitalter eine solche Autorität erweckte. Der Imam ist in bezug auf die Unfehlbarkeit den Propheten völlig gleich; jedoch ist die Quelle seiner Wissenschaft nicht göttliche Offenbarung (وحى) sondern Belehrung (يتلقى ذلك) durch den Propheten, dessen Stellvertreter er ist <sup>2)</sup> und dessen Rang er einnimmt. Ebensovienig wie es in einem Zeitalter zwei Propheten mit von einander verschiedener Gesetzgebung geben kann, ist die Möglichkeit zweier gleichzeitiger Imame vorstellbar. Hingegen steht dem Imam die festgegliederte Hierarchie der Organe seiner Propaganda sur Seite, als *ḥuḍūd, ma'dūnūn, aḡniya*. Theorie der Siebenerzyklen der *nāṭik* und *sāmī*, die *Gazālī* genug weitläufig darstellt, deren Mitteilung er jedoch damit schliesst, dass er die Erzählung dieser Albernheiten nicht erschöpft, weil er damit das Papier nicht verschwenden wolle <sup>3)</sup>.

d) Ihre Lehre über *Auferstehung und Unsterblichkeit der Seele*. Ewige Dauer der Welt und ihrer Ordnungen <sup>4)</sup>. Leugnung einer leiblichen Auferstehung. Unter *ḥijāma* sei zu verstehen das Hervortreten des Imam als *ḫā'im al-zamān*, d. h. je eines siebenten, durch den das vorangehend gültige Gesetz abrogiert wird. — Die „Rückkehr“ (*al-ma'ād*) wird von ihnen

1) Gewöhnlich: كل نسب وسبب ينقطع إلا نسي وسبي القرآن وعترته. 2) Alles dies ist allgemein ägyptische Lehre.

3) Fol. 21a هذا ما يُقَالُ عنهم مع خرافات كثيرة أهمها ذكرها ضئلاً بالياض ان يسود بها ان هذا النظام المشاهد في الدنيا من تعاقب الليل والنهار Ibid. 4) حصول الانسان من نقطة واحدة من انسان وتولد النبات وتولد الحيوانات لا يتصور ابدا الدهر وان السموات والارض لا يتصور انعدام اجسامها،

benen dieselben als Lehren der Sekte nicht mehr anerkennen; ferner weil jene Lehren den Bāṭiniġja nicht eigentümlich, sondern mit Veränderung der Terminologie den Dualisten und den Philosophen (separate Sphärenintellekte) entlehnt sind. Nach dem in der Einleitung ausgesprochenen Plan des Ġazālī — der die Sphärentheorie der Philosophen bereits anderwärts widerlegt hatte <sup>1)</sup> — scheiden die von anderswoher entlehnten Thesen der Bāṭiniġja aus dieser polemischen Schrift aus, in der nur das ihnen speziell Eigentümliche behandelt wird: die Zurückweisung der selbständigen Forschung und die Forderung der autoritativen Belehrung durch den unfehlbaren Imam. Dies sei der Kern ihrer Lehre, worin sie alle übereinstimmen <sup>2)</sup>.

b) *Prophetologie* <sup>3)</sup>. Psychologische Erklärung des Prophetismus in der Weise der Philosophen <sup>4)</sup> mit Anwendung auf die Theorien der Ismāʿīliten (ṣamit, asās und nāṭiq). Ġazālī geht auf die Widerlegung derselben nicht ein, einerseits weil „einiges davon eine Deutung verträgt, die er selbst nicht zurückweist“; andererseits das Zurückzuweisende bereits anderwärts von ihm eine erschöpfende Widerlegung gefunden hat <sup>5)</sup> und das Eingehen darauf nicht Zweck dieser Schrift sei <sup>6)</sup>.

c) *Imamlehre*. Notwendigkeit der Anwesenheit eines unfehlbaren Imam in jedem Zeitalter, der allein befugt ist, den

1) Dies ist geschehen in *Tahkūt al-falāsifa* (Kairo 1302) 30—32. Es ist auffallend, dass sich Ġazālī darauf (gegen Schluss des Textes) als *hakīm* bezieht; möglicherweise ist nach *في الكلام* etwas ausgefallen.

2) Texte Nr. 7.

3) Texte Nr. 8.

4) Vgl. *Alfārābī*, Philosophische Abhandlungen ed. Dieterici 72,4 ff. 75,7 ff. *Musterstaat* ed. Dieterici 58,20 ff. *Ibn Sīnā*, bei *Šahrastānī* ed. Cureton, 418 ult. *Ġazālī*, *Makāšid al-falāsifa* (Kairo, math. al-saʿūdāt, 1331) 313—318 f. *Iḥwān al-ṣafā* IV 175. Vgl. *Haneberg*, Zur Erkenntnislehre von *Ibn Sīnā* und *Albertus Magnus*. (Abhandlungen des Philos. Philol. Kl. d. bayerischen Ak. d. W. XI. Bd. [1868] 248; *L. Gauthier*, *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie* (Paris 1909) 132—140; die neuplatonischen Theorien über Prophetismus s. bei *M. Asin Palacios*, *Abenmasarra y su escuela* (Madrid 1914) 83 f. wo weitere Litteraturangaben zu finden sind. Verschiedene Theorien über den Prophetismus unterwirft einer Kritik *Ibn al-ʿArabī*, *Futūḥāt* IV 7.

5) Nämlich in *Tahkūt* 64,5 v. u. ff. übersetzt in *Horten*, Texte zum Streite über Glauben und Wissen im Islam (Lietzmann, Kleine Texte 119) 9 ff.

6) Aus dem bereits wiederholt betonten Grunde.



Wahrheit krassen Unglauben lehre. Sie geht davon aus, dass es eine einzige Erkenntnisquelle gebe: den unfehlbaren Imam — d. i. für die Zeitgenossen den Fätimiden *al-Mustanşir*. Nur dem Imam — und in jedem Zeitalter muss notwendig eine solche Person vorhanden sein — sei von Gott aus Einsicht in die Geheimnisse der Religionsgesetze verliehen; darum könne in zweifelhaften Fragen einzig und allein seine *Belehrung* maßgebend sein. Selbständige Ergründung sei irreführend; auf ihrem Wege gelangen verschiedene Denker zu widersprechenden Resultaten. Von diesem Ausgangspunkt aus gelangen sie schliesslich zum offensichtlichen Gegensatz gegen die Religion; als ob dies letztere ihr eigentliches Ziel wäre. Denn sie beschränken sich dabei nicht auf ein spezielles Bekenntnis (den Islam), sondern sie ziehen auch Juden, Christen und Magier an sich, indem sie im Verkehr mit ihnen sich auf ihren Standpunkt stellen und sie schliesslich verlocken ihrem Imam zu huldigen.

In ihren *besonderen* Lehren herrsche unter ihnen keine Einstimmigkeit; ja ihre Adepten weisen oft zurück, was sonst als die Lehre ihrer Sekte angeführt wird. Dies folgt natürlich auch daraus, dass die Missionare den verschiedenen Klassen in verschiedener Weise beikommen <sup>1)</sup>. Worin sie übereinstimmen bewegt sich im Kreise folgender Lehrstücke:

a) *Metaphysisches* (ilāhijjāt). Darstellung der bereits anderswoher bekannten, im Sinne der *Zweigötterei* ausgelegten neuplatonischen Emanationslehre der Bāṭinijja (السايق) Universalintellekt, التالى Universalseele) <sup>2)</sup>. Urewigkeit der Welt. Entstehung der vier Temperamente und der vier Elemente. Wirkungen der Universalseele. Entstehung des Naturreiche. Ġazālī will auf die Widerlegung dieser Theorien im gegenwärtigen Zusammenhang aus zwei Gründen nicht eingehen: erstlich, weil die von den Bāṭinijja in dieser Zeit Angewor-

1) Texte Nr. 6.

2) Für die gebrauchen sie auch اللاحق vgl. de Sacy, Exposé CXXII. Ich wān لأن الباري سبحانه جعل العقل سابقا للنفس لاحقا والطبيعة  
 سابقا (80) والميراثي لاحقا ،

(طائفة من مُلْحَدَةِ الفلاسفة والثنوية والمتحيرة في الدين), welche die Religionsgesetze für konventionelle Satzungen (نواميس مؤتلفة), die prophetischen Wunder für Gaukelspiel halten. Diese Leute sind bereit auch materielle Opfer für die Anwerbung der die irdischen vor den jenseitigen Gütern bevorzugenden Bekenner dieser Anschauung zu bringen. Sie sind es, die den baṭinitischen Führern scheinbar richtige dialektische Argumente zur Verfügung stellen und nach Art logischer Beweise zubereiten, indem sie die Sophistik verschleiern, die in dieser in allgemeinen Ausdrücken sich bewegenden Argumentation steckt<sup>1)</sup>. Ferner werden Leute, die sich zum Šī'itismus und der Schmähung der „Genossen“ bekennen, Wahlverwandschaft mit den Bāṭinijja empfinden und zu ihrer Unterstützung geneigt sein. Endlich gehen in die Falle der Bāṭinijja Leute, die den irdischen Lüsten nachhängen und die Lasten des religiösen Gesetzes schwer finden. Statt der Unbequemlichkeit als Sünder und Übertreter fortwährend mit der jenseitigen Strafe bedroht zu sein, heissen sie jene willkommen, die ihnen ein Tor öffnen, jene Scheidewand vor ihnen entfernen und alles billigen, wozu sie von Natur aus Neigung empfinden<sup>2)</sup>.

#### IV. الباب الرابع في نفل مذهبهم جملة وتفصيلا fol. 18a—18b

a) Die *allgemeinen* Gesichtspunkte der Sekte fasst Ġazālī darin zusammen, dass sie scheinbar zur Šī'a gehöre, aber in

1) Fol. 17b وهذه الطائفة هم الذين لقنوا لهم الشيء وزعموا لم بطريق التلميح المحجج 17b وسوؤوا على شروط الجدل وحدود المنطق من حيث الظاهر وتجبيل (Hschr. رغبوا) مكان التليس والمغالطة فيها تحت الفاظ مجملة وعبارات كَلِمَةٌ مبهمة قل ما يهتدى الناظر الضعيف الى ذلك تعقيدها وكشف الخطأ عن مَكْنُون (ممكن: so Gl. Text: تدليسها،

2) Ibid. الصنف الثامن طائفة استولت عليهم الشهوات واستدرجهم متابعة اللذات واشتد عليهم وعيد الشرع وقتلت عليهم تكاليفه فليس يَهْتَو (Hschr. دهنا) عيشهم اذا عرفوا بالفسق والفسور ويؤعدوا بسوء العاقبة في الدار الآخرة فاذا صادفوا من يفتح لهم الباب ويرفع عنهم الحجز والمحجوب ويعين لهم ما هم مستحقون له بالطبع تسارعوا الى التصديق بالرغبة والطوع فكل انسان مصدق بما يوافق هواه ويلائم غرضه ومناه فحولاء ومن يجري مجرى مجرم هم الذين عمدوا التوفيق فاقنعوا بهذه الخاريق وزاغوا عن سواء الطريق وحدود التحقيق،

den Aspiranten nicht aus Erfahrung bekannt werden könne<sup>1)</sup>  
 . . . . .<sup>2)</sup>

In acht Klassen fasst Ġazālī die Leute zusammen, bei denen die listige Werbearbeit jener Missionare Aussicht auf Erfolg hat. Allen voran scheint er (der Anfang des Paragraphen stand auf dem fehlenden Teil von fol. 16a) jene zu stellen, denen die Neigung zur *Menschenvergötterung* eigen ist, wie denn eine Unzahl von Menschen 'Alī als den Gott des Himmels und der Erde, den Herrn der Welten verehrt<sup>3)</sup>. Andere werden aus *nationalen* Gründen (Perserabkömmlinge, die die Herrschaft für ihre Nation zurückerlangen möchten), andere aus allgemein herrsch- oder rachesüchtigen Motiven, die sie innerhalb der herrschenden islamischen Ordnungen nicht betätigen können, wieder andere aus Ambition sich vom gemeinen dummen Volk durch höhere und feinere Einsichten zu unterscheiden oder aus der manchen Leuten erfahrungsgemäss eigenen Sucht nach dem Fremdartigen und Ungewöhnlichen<sup>4)</sup>, sich dem Ruf der bāṭinitischen Missionare anschliessen. Oberflächliche, dilettantische Anhänger philosophischer Denkungsweise werden durch die berühmten Namen angelockt, an die sich die Lehre der Bāṭinijja anlehnt. Ġazālī habe viele Leute gesehen, die sich zu unzweifelhaftem Unglauben bekennen, nur weil sie meinen, damit Schüler des Plato, Aristoteles oder anderer berühmter Philosophen zu sein<sup>5)</sup>. Verwandt mit dieser Klasse sind die der philosophischen oder dualistischen Richtung angehörenden Ketzler oder in den religiösen Dingen unschlüssige Leute

1) Texte Nr. 5.

2) Hier ist fol. 16a in der Hschr. eine Lücke.

3) Fol. 16b وقد اعتقد طائفة في علي رضي الله عنه انه اله السموات والارض رب العالمين ومن خلق كثير لا يحصرم عدد ولا يحصى بلد فلا ينبغي ان يكره العجب من جهل الانسان اذا استحوذ عليه الشيطان واستولى عليه الخذلان،

4) Fol. 17a وكل ذلك حب للنادر الغريب ونفرة عن النتائج المتنفّض وهذه سمجة لبعض الخلق على ما شهدت به التجربة وتعلل عليه المشاهدة،

5) Ibid. فكم من طوائف رأيتهم اعتقدوا محض الكفر تقليدا لافلاطون وأرسطاطاليس وجماعة من الحكماء قد اشتهروا بالفضل وداعيه الى ذلك التقليد وحب التشبه بالحكمة والتعيز (والعصر) الى غارم والتعيز (والعصر) عمن يعتقد انه في الذكاء والفضل دونهم،

dieser Stufen mitgeteilt. Der Text des Eides <sup>1)</sup> ist im wesentlichen bei beiden gleich; Ġazālī hat jedoch in einzelnen Fällen den Sinn nicht berührende Erweiterungen der Phrasen. Wo Farq 289,5 v. u. مائة حجة hat, gibt die Eidesformel bei Ġazālī ثلاثين حجة. Zum Namen der neunten Stufe (السلخ) wird in unserer Handschrift noch die ح- Variante المسخ mitgeteilt. Nach der Leistung des schweren Eides beginnt auf der sechsten Stufe des تدليس die stufenweise Einführung des Aspiranten in die Prinzipien der Bāṭinijja. Man beginnt damit, ihm beizubringen, dass die Unwissenheit durch die Autonomie verursacht wird, die die Menschen ihrer Vernunft und ihren untereinander widersprechenden Meinungen zueignen, und dass sie sich abwenden von der Belehrung durch die Auserwählten Gottes und seine Imame, die die Zeltpföcke der Welt und die Stellvertreter des Propheten sind, denen Gott die verborgenen Geheimnisse seiner Religion anvertraut hat. Ihnen ist der innere Sinn jener äusserlichen Symbole bekannt. So bestreben sie sich, die Leute von den beiden Erkenntnisquellen, der Vernunft und der Überlieferung (Schriftbeweis) abwendig zu machen. Sie wollen ihnen beibringen, dass das Äusserliche das Falsche, der innere Sinn aber so subtil sei, dass er nicht nach dem Geschmacke der grossen Masse ist. Die Wahrheits-sucher seien eben eine kleine Minderheit. Sie spekulieren hiermit darauf, in den Leuten die Sucht zu erregen, sich über die grosse Masse zu erheben und zur Élite gerechnet zu werden. Verfährt dies Mittel nicht, so nennen sie imponierende Namen von angesehenen Männern, die sich im geheimen bereits zur Bāṭinijja bekennen, freilich immer solcher, die sehr weit vom jeweiligen Schauplatz der Tätigkeit dieser Missionare entfernt sind, so dass es nicht möglich ist, sich von der Wahrheit ihrer Behauptung zu überzeugen; ebenso wie ihr Imam genug weit entfernt weilt, damit seine Umstände und sein Treiben

1) Vgl. de Sacy CXXXVIII—CXLVII. Der الباطنية bei Griffini, I manoscritti arabi della Biblioteca Ambrosiana I nr. 60 (am Schluss), RSO 1910, 576 (SA 32).

hat den Zweck, dass sie zur Herrschaft gelangen, sich Güter und Heiligtümer der Muslime aneignen, an ihnen Rache üben durch den in bezug auf sie gehegten Glauben und dadurch was sie an Tücke und Blutvergiessen und allen Arten von Übel über sie verbreiten. Dies ist Prinzip und Endzweck ihrer Sache.

III. الباب الثالث في درجات حيلهم وسبب الاغترار

بها مع ظهور فسادها.

In diesem Kapitel werden die sukzessiven Stufen aufgezählt, in denen mit Anwendung von List und Klugheit die Anwerbung der Menschen für die Sekte der Bāṭinijja erfolgt. Es sind *neun* Stufen. Die Reproduzierung ihrer Namen und der Erklärung ihrer Bedeutung halte ich hier für überflüssig, da sie im wesentlichen aus der Darstellung Baḡdādī's im Kitāb al-farḡ 282,6 ff. und Īḡī's in den Mawākif ed. Soerensen 350,5 ff. genügend bekannt sind <sup>1)</sup>. Die Abweichungen reduzieren sich auf wenige unbedeutende Einzelheiten. Die erste Anwerbstufe hat bei Farḡ die Benennung *التفرس*, bei Īḡī *الرزق والتفرس*, bei Ġazālī (fol. 11a) *الرزق والتفرس*. Ich denke nicht, dass das erste Wort aus *الذوق* korrumpiert sei, vielmehr wird letzteres eine Korruption aus der bei Ġazālī voraussetzenden Lesart *الرزق*, *Gaukelei*, sein. — Die zweite Stufe (التأنيس) wird bei Ġazālī etwas eingehender behandelt <sup>2)</sup> als im Farḡ; die dritte (التشكيك) erfährt im letzteren (291,10—293,9) eine speziellere Darstellung als bei Ġazālī (fol. 12b). Die vierte Stufe (التعليق) <sup>3)</sup> ist im Farḡ (286 ult.) ganz kurz mit der fünften, bei Īḡī mit der vorbergehenden dritten zusammengefasst. Die Abnahme des Initiations-Eides und seine Formel (fünfte Stufe *الربط*) wird im Farḡ 288,5 ff. unabhängig vom Zusammenhang

1) Vgl. de Sacy, Exposé de la religion des Druzes I Introd. LXXIV—CLX.

2) Sowohl in der ed. Soerensen l.c. als auch in der ed. Stambul (1266) 627,23.

3) Texte Nr. 3.

4) Texte Nr. 4.

stürzt werden, sondern nur durch Überlistung. Eine offene Aufforderung, sich unseren Lehren anzuschliessen, würden die Leute schroff zurückweisen. Der beste Weg ihnen beizukommen sei der, dass wir den Anschluss an die törichteste ihrer Parteien vorschützen, jener, die am meisten bereit ist, jeder möglichen Albernheit Glauben zu schenken: die Partei der Rawāfiḍ. Durch unser äusserliches Bekenntnis zu derselben können wir uns in Sicherheit setzen und ihre Sympathien gewinnen, indem wir über die Vergewaltigung und Erniedrigung klagen, die man dem Geschlecht des Propheten zugefügt hat. Auf diesem Grund können wir dann zur Bekrittung ihrer eigenen Vorfahren vorwärtsschreiten und sie in ihren Überlieferungen wankend machen, so dass das Tor ihrer Rückkehr zum Gesetz verrammelt und es uns leicht werde, sie schrittweise zur Abstreifung der Religion hinüberzuleiten. Bleibt ihnen bei alledem noch ein Rest von koranischem Gesetz und sonstigen Traditionen, an denen sie ihrem Wortsinne nach festhalten, so bringen wir ihnen bei, dass jenseits des äusseren Wortsinnes Geheimnisse und tiefere Bedeutung liegen; dass es Kennzeichen der Toren sei, sich durch den äusseren Sinn täuschen zu lassen, hingegen das der Vernünftigkeit den Glauben an den inneren Sinn zu knüpfen (وان أمارة الأحق)

(الانخداع بظواهرها وعلامة النطقة اعتقاد بباطنها) dieser aber sei mit unseren Glaubenssätzen identisch. So können wir dann durch List stufenweise alle Parteien zu uns herüberziehen, indem wir uns als ihre Helfer ausgeben. Sodann haben wir es als zweckdienlich gefunden, unter dem Vorwande, er gehöre zur Familie des Propheten, einen Mann aufzustellen, der uns in der Durchführung unserer Lehre behülflich sei. Er sei der wahre Chalife des Propheten, dem alle Welt Gehorsam schuldig sei. Er sei von Gott aus *immun* gegen Sünde und Fehltritt (معصوم من الخطأ والزلل من جهة الله). Sie sind klug genug ihre Propaganda weit weg vom Wohnsitze dieses Chalifen zu betreiben, damit durch seine Nähe nicht der Schleier gelüftet werde, dass es vielmehr infolge räumlicher Entfernung dem Aspiranten unmöglich werde, in die persönlichen Verhältnisse und das wahre Wesen dieses Mannes einzudringen. Alles dies

*seitgenössischen* Bāṭinijja (s. oben S. 13) am besten entsprechende Benennung die als *taṭimijja*, unter welcher er sie auch im Munkid und im Kistās mustakim behandelt. Dieser Name schliesst nämlich ihre vorwiegendste Bestrebung ein: die Propaganda der (autoritativen) *Belehrung* und die Ablehnung der selbständigen Meinung, sowie die Verpflichtung, dem unfehlbaren Imam blinde Folge zu leisten und ihn in bezug auf die pflichtgemässe Anerkennung seiner Wahrhaftigkeit und die Befolgung seiner Leitung mit dem Propheten auf die gleiche Rangstufe zu setzen <sup>1)</sup>.

Der diese Propaganda einleitete, ist nach übereinstimmender Meinung aller, die über ihre Lehren berichten, eine Person gewesen, die jede positive, auf einen Propheten zurückgeleitete Lehre ablehnte. Ihr erschnittes Ziel geht auf die Abstreifung jeder positiven Religion aus. Sie holten den Rat von Maḡūs, Mazdakiten, ketzerischen Dualisten, und vielen Anhängern der alten Philosophen ein, mit denen sie ein Vorgehen ergründeten, durch das sie sich von der Herrschaft des Islams befreien könnten. Sie bekennen sich, freilich nicht öffentlich, zur Leugnung des Schöpfers, zur Verpönung des Propheten als Lügner; sie verwerfen den Glauben an Auferstehung und Rückkehr zu Gott. Die Propheten allesamt halten sie für Schwindler und Gaukler <sup>2)</sup> (مخرفون متنبسون), die zu herrschsüchtigen Zwecken die Leute mit allen möglichen Arten von Zauberei überlisteten (يستعبدون الخلق بما يحيلونه اليهم من فنون السحرة) (والزرق). Auf diese Weise habe sich die Herrschaft Muhammeds und des Islams in alle Welt verbreitet, so habe man unsere Vorfahren vergewaltigt und sich aller Güter bemächtigt. Nicht durch offenen Krieg — so dachten sie — können jene ge-

---

bei Marrīkoṣt, History of the Ahmohades ed. Dozy 174, 10. Gaxālī, Ihjā I 101, 8 v. u. 102, 3. Porta Mosis ed. Pococke 174, 4. ان في التوراة لب وقشر 174, 4.

1) Fol. 96. وهذا القلب هو الآلحق بباطنية هذا العصر فان تعويلهم الاكثر على الدعوة 96 الى التعليم وإبطال الرأى وإيجاب اتباع الامام المعصوم وتزليله في وجوب التصديق بالاعتقاد به متزلة رسول الله صلعم.

2) Vgl. Farḡ 279 ult. 288, 4.

Im Laufe der Zeiten seien zur Benennung der Bāṭiniten zehn Namen in Anwendung gewesen: <sup>1)</sup>

الباطنية والقرامطة والقرمطية والحزمية والحزبية [والاسماعيلية<sup>2)</sup>] والسبعية<sup>3)</sup>

والبابكية<sup>4)</sup> والمحرية<sup>5)</sup> والتعليلية<sup>6)</sup>. Erklärung dieser Benennungen. Man hat die Sekte, deren Anhänger von den Gegnern der Übung der schändlichsten Verbrechen<sup>3)</sup>, der Billigung des schrankenlosen Libertinismus, namentlich auch der Zulassung des geschlechtlichen Kommunismus beschuldigt werden<sup>4)</sup>, mit antiislamischen, sogar auch vorislamischen Bewegungen mit kommunistischer Tendenz identifiziert<sup>5)</sup>.

Trotzdem er selbst sowohl im Titel als auch im ganzen Verlauf dieses Buches die Bezeichnung der Gegner als *Bāṭinijja* <sup>6)</sup> gebraucht, findet er als die dem Charakter *der*

1) Vgl. 7 Benennungen bei Iḡt, *Mawāḥiḥ* ed. Soerensen 348, wo nr. 3. 5. 10 nicht erwähnt sind, und für nr. 4 die Form الحزمية gegeben ist mit der Motivierung لا باهم المحرمات والحرام

2) Zu beachten ist die Form السبعية s. v. a. die Zugehörigkeit zur Ismā'īlījja bei Chazragī, *History of the Resūlī Dynasty of Jemen* ed. Muhammad 'Asal (Gibb-Series) I 436, 10 السبعة ... وكان من ربح في السبعة 487,2 ونظائر بترك السبعة والدخول في مذهب السنة

3) Vgl. die Schilderung bei Muṭahhar, *Kitāb al-bad' wal-ta'riḥ* ed. Huart, IV 6—8; de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes* I, CXI f. Über die Grundlosigkeit solcher Schilderungen s. de Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides* 159f.

4) Eine Beschuldigung, die der Fanatismus in aller Welt den gegnerischen Sekten angedichtet hat. Man lese nur, welche Fabel in allerjüngster Zeit der aufgeklärte Türke Scherif-Pascha von den die jungtürkische Bewegung unterstützenden Dönme's in Salonichi allen Ernstes erzählt in *Mechrouiette* Nr. 52, 6. Jahrg. (1914) 16.

5) Auch Mas'ūdī, *Prairies d'or* VI 188,2 verwechselt sie mit den Churramijja (zugleich Anhänger des Abū Muslim).

6) Natürlich im Sinne von *Allegoristen*; fol. 78 فانما لَقِيُوا بِهَا لدعواهم انظروا القرآن والاخبار بواطن تجرى في الظواهر يجرى اللب من النشر وانها بصورها توهم عدد الجمال الأغنياء صوراً جليلة وهي عدد العقلاء والأذكيا رموز وإشارات الى حقائق خفية. Zu قشر und لب oder لباب vgl. Bagdādī, *Faḥṣ* 287 ult. Ibn Tufayl



## II.

### ANALYSE DES INHALTES DES KITĀB FADĀ'IH AL-BĀṬINIJJĀ.

I. fol. 56—7a. الباب الأول في الإعراب عن المنهج الذي استتبعته في

هذا الكتاب

Gazālī bereitet hier auf die Methode seiner Darstellung vor: er werde nicht nur für die der philosophischen Betrachtung zugänglichen Leser apodiktische Demonstrationen und dialektische Beweise vorbringen, sondern in Anbetracht des allgemeinen populären Bedürfnisses, auch auf rhetorische Argumente eingehen, wenn ihn dies auch dem Tadel der Fachphilosophen aussetzte; auch in der stilistischen Redaction werde er die Mitte halten zwischen Weitschweifigkeit und Wortkargheit<sup>1)</sup>.

Der Kern seines Werkes sei die Aufstellung von Beweisen für die Unantastbarkeit des geheiligten, durch die Familiengemeinschaft mit dem Propheten gerechtfertigten Imamates des Mustazhir; seine Beweisführung werde sowohl auf Vernunftschlüsse als auch auf religionsgesetzliche Argumente gegründet sein<sup>1)</sup>.

II. fol. 7a—11a. البات الثاني في بيان ألقابهم والكشف عن السبب

الباعث لهم على نصب هذه الدعوة وإفاضة هذه البدعة

Über die verschiedenen Bezeichnungen der Sekte und die Motive ihrer Propaganda.

1) Texte Nr. 2.

Ich habe Herrn H. F. Amedroz dafür zu danken, dass er mich im Januar 1914 mit einer photographischen Reproduktion der Handschrift beschenkt und mir dadurch das Studium des Werkes ermöglicht hat.

Bei der Stellung, die dem *Ġazālī* in der Islamlitteratur zukommt, habe ich es nicht für überflüssig gehalten, vom Inhalt dieses Unikums Kenntnis zu geben. Von einer kompletten Edition desselben glaubte ich absehen zu sollen. Dieselbe habe ich im folgenden Abschnitt durch eine summarische, die scholastischen Einzelheiten nur andeutende Darstellung des Inhaltes mit Hinzufügung einiger daran geknüpfter Bemerkungen ersetzt. Nur eine Auswahl der charakteristischen Stücke ist teils, soweit sie kürzere Stellen betrifft, in den Fussnoten zu gegenwärtiger Abhandlung, teils, wenn es sich um gedehntere handelt, in den Beilagen im Text mitgeteilt worden. Blos Kap. 8 und 9 sind im vollen Umfang ediert. Die diakritischen Zeichen sind durchweg von mir hinzugefügt; nur hie und da habe ich in den Noten auf die handschriftliche Textgestalt einzelner Worte hingewiesen. Sonst hätte fast für jedes Wort ein „s.p.“ beigesetzt werden können.

Professor Snouck Hurgronje hat der Arbeit fortdauerndes Interesse zugewandt. Seine Revision der im Anhang gegebenen Textmitteilungen sowie seine Teilnahme an der Korrektur gegenwärtiger Publikation kann ich mit Dank als Mitarbeit an derselben anerkennen.

---

des Ġazālī gelenkt haben; andererseits die von ihm betonte Tatsache, dass noch „in den jüngsten Zeiten“ Angriffe auf das Gesetz in der Art der bāḫinitischen Irrlehren mit ganz vernunftwidrigen Resultaten auftauchen, und der (dadurch verursachte) Riss gar weit ist für den, der ihn zusammenfügen wollte<sup>1)</sup>. Damit ist wohl die in seiner Heimat weitverbreitete Šūfī-Schule des Andalusiers Ibn al-‘Arabī mit ihrer ausschweifenden Allegoristik gemeint.

## 9.

Unsere Mitteilungen über dies Werk des Ġazālī sind auf die im November 1912 durch das British Museum erworbene Hschr. (Or. 7782) gegründet, die einzige die vom Mustazhirī bekannt ist. Sie umfasst 111 Blätter zu je 17 Zeilen, 18.8 × 15.1 cm. und wurde im Rabī‘ II d. J. 665 d. H. (Januar 1267) angefertigt<sup>2)</sup>. Sie entbehrt fast durchgehends der diakritischen Punkte. Vom Anfang fehlt eine Seite; auch fol. 4b (fehlen 9 Zeilen unten), 5a (fehlen 10 Zeilen u.) 16a (fehlen 6 Zeilen u.) weisen Textlücken auf. Der fol. 3b beginnende Text ist von kundiger Hand nach einer guten Vorlage sorgfältig korrigiert und mit zwei anderen Handschriften, deren eine mit ح, die andere mit ط bezeichnet ist, kollationiert worden. Die aus diesen Exemplaren notierten Varianten sind in der Regel interlinear eingetragen. Anscheinend von anderer Hand sind am Rande hin und wieder kurze Hinweisungen und Inhaltsangaben angefügt. Ein, übrigens auch in der Einleitung des Verfassers gegebenes Kapitelverzeichnis (fol. 2b) ist von späterer Hand vorangestellt.

1) Ibid. ولقد اتسع المحرق في الازمنة المتأخرة على الراجع فكثرت الدعاوى على الشريعة بامثال ما ادعاه الباطنية حتى آل ذلك الى ما لا يعقل على حال فضلا عن غير ذلك،

2) Kolophon: ثم الكتاب والمحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيد الاولين والاخرين وعلى آله الطيبين الطاهرين ومع الفراغ منه يوم السبت لسمعه عشر يوما طاب من شهر ربيع الآخر سنة خمس وسبعمائة وستين،

sonst nicht beachteten Werke <sup>1)</sup> zugewendet wird. Es ist zuerst in Tunis 1302/1885 in vier Bänden herausgegeben worden; einen Nachdruck veranstaltete unter den Publikationen der Şabâhbibliothek in Kazan der dortige muhammedanische Gelehrte Müsâ Ğar Allah 1327/1909 mit Hinzufügung einer Einleitung in türkischer Sprache. Die Umstände der Zeit, in der ich mit der Abfassung gegenwärtiger Studie beschäftigt bin, haben mir den Zugang zu ersterer Ausgabe nicht ermöglicht; auch vom kazaner Druck liegt mir nur der erste Band vor. Meine Kenntnis von den Beziehungen dieses Şaṭībî auf das Mustazhiri gründen sich auf Auszüge, die aus dem Kapitel الاعتصام der Muwāfaḳāt in der arabischen Zeitschrift al-Manar unlängst <sup>2)</sup> erschienen sind. Was al-Şaṭībî unter der Aufschrift الباطنية وغلاة المتصوفة ohne Bezugnahme auf eine Quelle darlegt, war leicht als fast wörtliches Exzerpt aus dem fünften Kapitel des Mustazhiri (über allegorische Koranerklärung und Zahlenkombination), zu erkennen. Darauf folgt ein Passus über den Charakter der Bāṭinijja <sup>3)</sup>, an dessen Spitze zwar Ğazālî als Quelle erscheint, aber ohne Nennung des Titels der Schrift, dem das Zitat wörtlich entnommen ist. Es ist wohl einerseits die energische Polemik gegen taḳlîd und die entschiedene Stellungnahme für das zu seiner Zeit in den Hintergrund gedrängte iğtihād, die das Interesse des Şaṭībî auf diese Schrift

1) Ein anderes Werk von ihm u. d. T. المحادث والبدع wird zitiert bei 'Alî al-Kürî im Kommentar zum Şifâ des Kâdî 'Izzî (Stambul 1299) II 494 (vgl. ZDMG, LXI 74 Anm. 2); es ist jedoch möglich, dass damit ein Kapitel der Muwāfaḳāt gemeint sei. Dieser al-Şaṭībî, dessen Name bei Brockelmann fehlt, ist mit seinem seit 1885 im Druck erschienenen bedeutsamen Werke in die Gesch. d. arab. Lit. II 83—85 einzufügen.

2) Jahrg. XVII (1332 d. H.) 273—275.

3) Bezugnahme auf dieselben auch ed. Kazan I 46,9ff. Indem Şaṭ. bei Gelegenheit der Bewertung der verschiedenen Arten wissenschaftlicher Beschäftigung zum Schluss von den ganz und gar wertlosen und unnützen Dingen handelt: ومثال هذا القسم ما يتجلبه الباطنية في كتاب الله من إخراجهم عن ظاهره وإن المتصور وراء هذا الظاهر ولا سبيل إلى نيله بعقل ولا نظر وإنما يُنال من الإمام المعصوم تقليداً لذلك الإمام واستنادهم في جملة من دعواهم إلى علم الحروف وعلم النجوم. Man erkennt auch hier leicht den Einfluss der im Mustazhiri häufig wiederkehrenden Ausdruckweise des Ğazālî.

Indem er feststellt, dass durch die allegorische Interpretation der Gesetze deren äusserer Sinn nicht aufgehoben wird, führt er als die Bekenner der gegenteiligen Lehre die in verschiedenen Richtungen entfaltete Bāṭinijja an, die vom äusseren Sinn der Gesetze nichts übrig lassen und in extremer Weise alles zāhir verwerfen. Dabei verweist er auf das Mustazhiri des Ġazālī als Schrift, in der diese Lehre ihre Widerlegung gefunden hat <sup>1)</sup>.

Ferner finden sich Stellen aus dieser Schrift des Ġazālī bei einem anderen andalusischen Schriftsteller, dem aus Xativa stammenden, später in Granada lebenden *Abū Ishāq Ibrāhīm b. Mūsā al-Lachmī al-Sāṭibi* (st. 790/1388). Derselbe ist Verfasser eines sehr scharfsinnigen Uṣūl-Werkes, dem er ursprünglich den Titel gab: *عنوان التعريف بأصول التكليف*, dem er aber infolge eines in der Einleitung erzählten Grundes die Benennung als *كتاب الموافقات* vorzog, in welcher die Ausgleichung angedeutet werden sollte, die der Verfasser zwischen der mālikitischen Richtung (maḥab Ibn al-Kāsim), der er selbst angehörte, und der des Abū Ḥanīfa unternahm. Er ist in vielen Beziehungen von Ideen des Ġazālī durchdrungen, namentlich in der scharfen Verurteilung des taqlid <sup>2)</sup> und der Betonung des iḡtihād; dies wird wohl der Grund der Gunst sein, die von Vertretern einer freisinnigen Theologie seinem in der Litteratur

وكان بعض اصحابي واجماعة في انظارى لكونهم كانوا يشتغلون على باحوا علوم الدين  
(ibid. IV 12, 18).

1) Putiḥat I 334,8 v.u.: *وبينت طائفة نافلة ضلت وأضلت فاخذت الاحكام الشرعية وصرفتها في بواطنهم وما تركت من حكم الشريعة في الظاهر شيئا تسبى الباطنية* وم في ذلك على مذاهب مختلفة وقد ذكر الامام ابو حامد في كتاب المستظهرى له في الرد عليهم شيئا من مذاهبهم وبين خطاها فيها gegen Bāṭinijja auch ibid. IV, 7.

2) Nichtsdestoweniger tadelt er die Unabhängigkeit des Ibn Ḥazm von lehrenden Autoritäten: *وبهذا الوجه وقع التشيع على ابن حزم الظاهرى وابنه لا يلزم* *الاخذ عن الشيوخ ولا تأذب بأداهم* *ويضد ذلك كان العلماء الرايحين كالائمة الاربع* *واشباهم* (ed. Kazan I 51,8 v.u.).

## 8.

Das Mustazhiri scheint in der islamischen Welt nicht viel Verbreitung gefunden zu haben. Es waren Schriften ganz anderer Art, aus denen man Belehrung bei Ġazālī suchte. Mit dem Schwinden der Nachfrage hörte es auf, die Kopisten zu beschäftigen. Murtaḍā al-Zabīdī scheint das Buch nicht gesehen zu haben, er setzt seiner Erwähnung in der Aufzählung der Ġazālī-Schriften das bei ihm sonst übliche وهو عندي nicht hinzu <sup>1)</sup>. Auch das *Ḳisṭās* erhielt sich im Verkehr nicht wegen der darin enthaltenen Bekämpfung der ta'limijja, sondern als Abhandlung über *logische Methodik* in der Theologie; als solche konnte es stets auf hohes Interesse rechnen. In der Tat wird es von Ibn Ṭumlus aus Alcira in Spanien (st. 620/1223), einem verehrenden Anhänger des Ġazālī, in der Einleitung seines Werkes über Logik <sup>2)</sup> neben Mi'jār al-'ilm, Miḥakk al-nazar und den einleitenden Kapiteln des Mustafā den Werken des Ġazālī über Logik beigeordnet.

In diesem Verhältnis scheinen auch *Zitate* aus dem Mustazhiri nicht häufig vorzukommen. Eine frühe Beziehung auf dasselbe finden wir bei dem Mystiker *Muḥjī al-dīn ibn al-'Arabī*, der sich auch sonst gerne mit den Werken Ġazālī's, den er als al-Imām Abū Ḥāmid zu erwähnen pflegt, beschäftigt hat <sup>3)</sup>.

هذا العلم الدقيق فليس كل خليفة تحبل العلوم بل الصاعات والمخبرف فهذا لا يدل على فساد الأصل،

1) *Ithāf al-sāda* II 43,3.

2) S. den Aufsatz Palacios' in *Revue Tunisienne* (1908) XV, 474—479. Den betreffenden Text teile ich in einem anderen Zusammenhang mit.

3) z. B. *Futūḥāt makkijja* (Kairo 1329) I 93,8 *ابو حامد الغزالي في كنهه*; er nimmt wiederholt Bezug auf die von den Gegnern hart angegriffene These des Ġazālī *ليس في الإمكان ابداع مباحا كان* (4,4 v.u.) und *ibid.* I 552,17. — In seinen Ausfällen gegen die Überwucherung des *kalām* und des *ḡidāl*, namentlich die materiellen, auf Rangsucht ausgehenden Ziele ihrer Vertreter (*حب الدنيا وطلب الجاه والرياسة*) *ibid.* I 325) sowie die Disputier-sucht der *فقهاء زماننا* (*ibid.* IV 459,12) scheint er auch im Wortlaut durch ähnliche Kritik des Ġazālī gegen jene Kreise beeinflusst zu sein. — Ibn al-'Arabī beschäftigt sich in Verein mit seinen Genossen mit dem Studium des *Iḥyā*:

nicht identisches *ثفاء الغليل* (auch hier richtig *الغليل* zu lesen), das über Fälschungen in Thora und Evangelium handelt, als Schrift des Ġazālī verzeichnet. Wie ich aus einer Mitteilung Dr. O. Rescher's erfahre, der so gefällig war, die Hschr. A.S. 2246 darauf hin in Stambul für mich einzusehen, wird im Titel des betreffenden Teils des Bandes ausdrücklich der Lehrer des Ġazālī, Abulmaʿālī al-Ġuwejnī Imām al-ḥaramejn als Verfasser genannt.

Ġazālī zitiert in seinen Werken nicht gar oft die Schriften anderer Autoren. Er tut es auch im *Mustaḥsirī* nicht. An zwei Stellen verweist er auf *Euklid*: das einmal in einem Beispiel dafür, wie aus richtigen Praemissen sichere Konklusionen abgeleitet werden (gleichschenkliges Dreieck)<sup>1)</sup>, das anderemal verweist er zusammen mit jenem ersten Beispiel auf Euklids Demonstration über den Sektor (*الشكل القطاع* = *τομή*)<sup>2)</sup>. Wenn Menschen, die keine Ahnung von Rechenkunst haben, — sagt er — diese Lehrsätze nicht begreifen, so sei dies ein Beweis dafür, dass sie stumpfsinnige Leute sind, denen man nicht beikommen könne, wenn sie aus richtig aufgestellten Syllogismen abgeleiteten Schlüssen Zweifel entgegensetzen; es sei am besten, solche Leute sich selbst zu überlassen und ihnen nicht weiter Rede zu stehen. Der Unverstand beschränkter Leute in bezug auf Wissenschaften, Künste und Gewerbe könne nicht als Beweis gegen die Richtigkeit der Grundlagen dienen, auf denen diese Dinge beruhen<sup>3)</sup>.

1) Texte Nr. 12 (fol. 38a).

2) ZDMG. XXXV 299,3 v.u.; ein Werk darüber von Ṭābit b. Ḳarṇa, Fihrist 272,13, ein späteres bei Brockelmann I 474,8 v.u. Über die Bedeutung des terminus *شكل القطاع* ZDMG Lc. 285; vgl. اشكال اقليدس, Ḳarwini ed. Wüstenfeld II 385,12, de Goeje, *Mémoire sur les Carmathes* 228,7.

3) Fol. 60a: فان قال قد بقي لي ثلث عرفت به بلادته وسوء فهمه وقطع الطمع عن رؤيته وليس هذا بأوّل ما يدرك ففعلت (ففعلة = فعله) من مقدمات الحساب من الشكل القطاع الذي هو في آخر كتاب اقليدس فلم يفهمه بلادته بل في الشكل الأوّل الذي مضونه اقامة البراهين على مثلث متساوي الاضلاع فلم يدرکه عرفنا ان مزاجه ليس بمجرب

fenden Textstellen). Er beruft sich ferner im allgemeinen und ohne Bezeichnung der Titel auf seine Schriften über *Fikḥ-Wissenschaft*. Deren hatte er während seiner ersten bagdader Periode bereits mehrere verfasst, von denen einige auf die Methoden der Kontroverse über die Differenzen der Fuḳahā bezügliche — (eine Disziplin für die er in der späteren Periode seines theologischen Entwicklungsganges nur harte Worte der Geringschätzung hat) im Miḥār al-ʿulūm<sup>1)</sup> mit Angabe der Titel erwähnt sind. Von seinen Werken über uṣūl al-fikḥ, zitiert er namentlich seine Schrift *Ṣifā al-ʿatāl*<sup>2)</sup>. Dort habe er erschöpfend behandelt die Frage: inwiefern die Abschwörung eines früheren Glaubensbekenntnisses berücksichtigt werden könne bei Leuten, die es für erlaubt halten, aus Rücksichten auf ihre Selbsterhaltung den innerlich auch weiter festgehaltenen Glauben aus Furcht vor der strafenden Hand des verfolgenden Feindes in äusserlicher Weise zu verleugnen (taḳijja).

Diese Schrift des Ġazālī ist in den zugänglichen Sammlungen als irgendwo vorhanden nicht nachgewiesen. Dem Kommentator des Ihjā, al-Murtaḍā al-Zabīdī (st. 1791) hat sie vorgelegen<sup>3)</sup>. Ihr voller Titel lautet bei H. Ch. IV 54 nr. 7604: *شفاء الغليل في قياس والتعليل*<sup>4)</sup>; dieser Titel sowie die aus der Einleitung exzerpierte Inhaltsangabe belehren uns über die Absicht des Werkes: die korrekte, methodische Anwendung der *Analogieschlüsse*<sup>5)</sup> in der Gesetzeswissenschaft zu regeln. Ein anderes Exzerpt aus der Einleitung des Buches ist in einer von Grifini beschriebenen Handschrift der Ambrosiana in Mailand<sup>6)</sup> mitgeteilt.

Bei Brockelmann I 422 (nr. 23) wird ein mit diesem Buch

1) 23,5ff. vgl. ibid. 101,6 u. *كتبنا المصنعة في خلايآت الله*. Von den dort erwähnten Werken ist keines als vorhanden nachweisbar.

2) Texte Nr. 25, fol. 79a.

3) *Ithāf al-sāda* I 3 paenult.; 423.

4) Subkt, Ṭabaḳ. Šaf. IV 116,8 gibt den Titel: *شفاء الغليل في مسائل التعليل*.

5) Vgl. z. B. ein Zitat daraus über الطرد nach dem Waraḳāt-Kommentar des Ibn al-Firkāh in meinen *Zāhiriten* 184 Anm. 4.

6) I *Manoscritti sudarabici di Milano*, in RSO III 99 (wo Z. 6 v. u. lies: *اقتاد* Koran 40,34).



Mitteilung bildet, und die späteste, der er den Titel *al-Ḳisās al-mustaḳīm* gab. Ġazālī verweist (immer unter dem gekürzten Titel *al-Mustaḳhirī*) auf diese Schrift einigemal in seinen späteren Werken: in der bereits erwähnten Stelle des *Ḳisās* (58,2); im *Iḳtiṣād fi-l-ʿitḳād* <sup>1)</sup>, wo er seine Imamats-theorie im Sinne der im neunten Abschnitt des *Mustaḳhirī* entwickelten Grundsätze zusammenfassend darstellt; an zwei Stellen des *Iḥjā*, von denen er in der einen die Zurückweisung der allegorischen Interpretation von Koranstellen an einigen Beispielen demonstriert <sup>2)</sup>, in der anderen auf die im *Mustaḳhirī* (fol. 95b Texte nr. 22) entwickelte Betrachtung über die durch die Absetzung eines ungeeigneten Fürsten eintretenden Wirrnisse verweist <sup>3)</sup>; endlich im *Munḳid*, wo er in der Aufzählung seiner zur Bekämpfung der Bāṭinijja verfassten Schriften auch dieses *Mustaḳhirī* erwähnt <sup>4)</sup>.

## 7.

Von eigenen Werken beruft sich Ġazālī in gegenwärtigem Traktat auf sein *Tahāfut al-falāsifa*. Nur dies Werk kann gemeint sein, wenn er sich auf die durch ihn bereits vollzogene Widerlegung einiger Ansichten der Aristoteliker (Sphaerenintellekte <sup>5)</sup>, psychologische Deutung der Propheten-gabe <sup>6)</sup>) bezieht (vgl. unsere Anmerkungen zu den betref-

1) *Iḳtiṣād* 107,7 v.n. بالمتنظري في الكتاب الملقب بالمتنظري  
المصنف في الرد على الباطنية

2) *Iḥjā* I 36,7 v.n. Vgl. I 275 unten, wo er der gutgemeinten homiletischen Korananwendung der Prediger (wuṣṣ) in der Benutzung von 20,25-45 (unter Fir'aun sei das Herz des Menschen zu verstehen) die exegetischen Absichten der Bāṭinijja als willkürliches taṣīr bil-raʾj entgegenstellt. Übrigens übt ja Ġazālī selbst nicht nur in seinen mystischen Schriften, in denen er ihr freien Lauf lässt, gerne solche homiletische Allegorie, z. B. die Erklärung von 13,18 im *Iḥjā* I 101,20. Vgl. die Anwendung der Koranverse 4,4-5 im *Mizān al-amal* 175 und die Erklärung des Traditionsspruches, dass kein Engel in ein Haus eintritt, in dem sich ein Hund befindet, *ibid.* 149. Diese Erklärungen sind in ihrer Methode von der verpönten bāṭinistischen kaum verschieden.

3) *Iḥjā* II 130,11 وجه المصلحة فيه ما يشير الى وجه المصلحة فيه  
(vgl. oben S. 16<sup>1)</sup>). Auf diese beiden Zitate im *Iḥjā* hat mich Saouck Hurgonje hingewiesen.

4) s. oben S. 263.

5) Fol. 196 Texte Nr. 7.

6) *ibid.* Nr. 8.

graphische Schwierigkeit bereitet auch das unter seinen anti-bāṭinitischen Schriften als aus 12 Abschnitten bestehend <sup>1)</sup> erwähnte *منصل الخلاف*, das jedoch nach Subkī's Titelangabe <sup>2)</sup> die Methodik des *kijās* zum Gegenstande hat. Es ist jedoch leicht möglich, dass in diesem Werk die Beweisfähigkeit des *kijās* mit Rücksicht auf die Zurückweisung des *nazar* durch die Bāṭiniten dargestellt ist. Auch im *Ḳisṭās* erörtert er die fünf Methoden der „Wage der Wahrheit“ zu dem Zwecke, die Bodenlosigkeit des *taḳlīd* der Bāṭiniten zu erweisen.

Ausser diesen selbständigen Schriften hat Ġazālī auch in seinem grossen Uṣūl-Werk *al-Mustafā min ʿilm al-uṣūl* <sup>3)</sup> Gelegenheit gehabt, demselben polemische Exkurse gegen die Bāṭinijja einzuverleiben. Auch dazu gab ihm ihre Ablehnung des persönlichen *igṭihād* und ihre Forderung des absoluten *taḳlīd* Veranlassung <sup>4)</sup>.

Von den erwähnten Schriften des Ġazālī sind uns nur zwei erhalten: die früheste, die den Gegenstand gegenwärtiger

1) *Ḳisṭās* 58,1; 86,8.

2) *Ibid.* Z. 18 *منصل التماس*.

3) Dies Werk schrieb Ġazālī nach der Rückkehr von seiner Südwanderung, während er für kurze Zeit sich dazu verstand, wieder öffentliche theologische Vorträge zu halten, deren Gegenstand der Inhalt des *Mustafā* bildete. Das *Ihṣā* lag bereits fertig vor; ebenso bezieht er sich von seinen jüngeren Schriften auf *Feṣṣal al-tafrīḡ* (I 185,1) sowie auch auf sein logisches Kompendium *Mihakk al-nazar*, aus dem er (zusammen mit dem *Miṣṣar al-ʿilm*) einen Auszug giebt (I 10—55). Hingegen finden wir keine Bezugnahme auf *Ḳisṭās*, wozu er in seiner Darstellung der Deduktionsmethoden wiederholt Gelegenheit gehabt hätte. Daraus folgt, dass *Ḳisṭās* eines der spätesten Werke des Ġazālī ist. Von seinen Alterschriften werden darin *Ihṣā* (65,6) *Mihakk* (69,3; 74,6), und *Gawāhir al-Ḳurʿān* (63 ult. 65,6; 83,2; 94,8) zitiert.

4) II 387,4: *الفتيل هو قبول قول بلا حجة وليس ذلك طريقا الى العلم لا في الاصول ولا في الفروع* und *ذهب المحتوية والتعليم الى ان طريق معرفة الحق الفيلد وان ذلك هو الواجب طاب النظر والبعث حرام ويدل على بطلان مذهبه مسالك الخ*; folgen die Widerlegungsbeweise; *ibid.* 369,8 in der Beantwortung des gegen das *igṭihād* erhobenen Einwurfes, dass zwei *muṡtabihān* in derselben Frage einander widersprechende Entscheidungen treffen: *نعم هذا السؤال يحسن من منكرى الاجهاد من التعليمية وغيره اذ يقولون اصل الاجهاد باطل لادائه الى هذا النوع من التناقض وجوابه ما ذكرناه ونقابله على مذهبه ايضا بما لا يجد عنه محيصا*,

schrift. In derselben wird der fatimidische Chalife al-Mustanşir (regierte 427—Ende 487) als der von den Bāṭiniten anerkannte Imam genannt <sup>1)</sup>.

Die Abfassung dieses Traktates muss demnach im letzten Regierungsjahr jenes fatimidischen Chalifen erfolgt sein. Es scheint das letzte Werk des Ġazālī aus seiner ersten bagdader Periode zu sein. Man kann ferner nicht übersehen, dass Mustazhir bei seinem Regierungsantritt erst im Alter von 16 Jahren und 2 Monaten stand. Einem so jungen Mann gilt die im 9. Abschnitt des Traktates gependete Ruhmrede <sup>2)</sup> des sonst nicht eben liebedienerischen Gelehrten, der dabei allerdings die Jugend des Chalifen hervorhebt und ihm die Pflicht wissenschaftlicher und ethischer Vervollkommnung ernstlich ans Herz legt.

## 6.

Das Mustazhirī ist die früheste aber nicht die einzige Schrift, in der sich Ġazālī die Bekämpfung der Bāṭiniten zur Aufgabe stellte. Die Betätigung dieser Bestrebung hat er noch späterhin wiederholt als wichtig erachtet.

Er selbst erwähnt fünf Schriften, in denen er Polemik gegen die Bāṭinijja führte <sup>3)</sup>. In der Liste seiner Werke bei Subkī <sup>4)</sup> erscheint jedoch noch ein anderer, in Ġazālī's Aufzählung nicht enthaltener anti-bāṭinitischer Titel مواهم الباطنية mit der ausdrücklichen Bemerkung, dass diese Schrift mit dem Mustazhirī nicht zu verwechseln ist (وهو غير المستظهرى في الرد عليهم). Vielleicht ist dieselbe identisch mit einem <sup>5)</sup> قوام الباطنية ومنتظم <sup>6)</sup> welches man, freilich in einer pseudo-ġazālischen Schrift (سر) (العالمين وكشف ما في الباطن) von ihm zitieren lässt <sup>7)</sup>. Eine biblio-

1) Fol. 18a (Texte Nr. 6); fol. 34a allgemein als المصدى للإمامة مصر. Die fatimidischen Chalifen als Imame der Bāṭiniten im Text bei Griffini ZDMG, LXIX 87,5ff.

2) Einen poetischen Lobredner fand dieser Chalife am Omajjaden-Sproßling Abu-l-Muzaffar al-ʿAbtwardī (st. 507/1113) in den ʿIrakijjāt seines Diwāns (s. Brockelmann I 253 nr. 6). 3) Munkid 19,4—7. 4) Tabak. Šaf. IV 116,15.

5) Auf التوامم bezieht sich Ġazālī im Kifās 58,1.

6) Vgl. Buch von Wesen der Seele 12°.

Wir begreifen aus diesen Symptomen, dass es zu den frühesten Verfügungen des eben antretenden Chalifen al-Mustazhir gehörte, Ġazālī, der sicherlich als die grösste theologische Autorität der bagdader Hochschule anerkannt war, zu einer Streitschrift gegen die Bāṭinijjagefahr zu veranlassen. Wir stimmen der Vermutung *Duncan B. Macdonalds* bei, dass die kurz vor seinem Regierungsantritt (487) erfolgte Besitzergreifung der Festung Alamūt, dieser Hochburg der bāṭinitischen Propaganda der Tat, durch Ḥasan b. Šabāḥ (483), die einen Wendepunkt in der Tätigkeit der Bāṭinijja bedeutet, den Entschluss des Chalifen zur Reife brachte <sup>1)</sup>.

Ġazālī, der dem Wunsche des Chalifen freudig Folge leistete, bekennt sich — wie wir gesehen haben — demselben für seine Gunstbezeugungen zu tiefem Dank verpflichtet. Diese Gunstbeweise haben wohl sicherlich in der Zeit, als Mustazhir noch erst Anwärter des Chalifenthrones war, an Ġazālī sich betätigt. Dass der grosse Theolog auch vor dem Regierungsantritt des Chalifen zu seinem gelehrten Hofstaat gehörte, folgt auch daraus, dass er einen Platz in der Umgebung des antretenden Chalifen einnimmt, als dieser nach dem Tode seines Vaters und Vorgängers al-Muktadī gewohnheitsgemäss die Kondolenzcour (المجلس في العزاء) abhält <sup>2)</sup>. Der Auftrag zur Abfassung der Schrift und die Vollziehung desselben durch Ġazālī kann nur unmittelbar nach dem Regierungsantritt des Chalifen erfolgt sein. Dies folgt aus den in Betracht kommenden chronologischen Verhältnissen. Al-Mustazhir bestiegt den Chalifenthron im Muḥarram 487. Im Monat Du-l-ka'da 488 verlässt Ġazālī Bagdād, um sich fern vom Getriebe der Welt dem Šūfīleben zu weihen. In die kurze Zwischenzeit fällt demnach die Abfassung der antibāṭinitischen Streit-

---

ووقارا ويحسبون من المظالم اورارا كانهم لا يرجون لله وقارا (Sura 71,12) ولو خاطهم  
دعاة الحق ليلا ونهارا لم يزد من دعاهم الا فرارا فاذا اظلم عليهم سيف اهل الحق اكنروا  
الحق ابتارا واذا افشع عنهم ظله اصروا واستكبروا استكبارا،

1) The Life of al-Ghazālī, with special references to his religious experiences and opinions, in Journ. of the American Oriental Society (1899) XX, 87.

2) Ibn al-Aṣṣr Lc. ad ann. 486, ed. Bulāq X, 86.

sondern auch dem gemeinen Volk, das sie in schlauer Weise für den von ihnen erstrebten Umsturz zu gewinnen und durch schreckliche Eidesverpflichtung festzuhalten verstanden.

In der Schrift, die uns hier beschäftigt, legt Ġazālī des öftern Gewicht auf die volkstümliche Verbreitung der Bāṭinijja. Beispielsweise entschuldigt er einmal die für die Denkenden unnötige Weitschweifigkeit seiner Darstellung eines Lehrstückes damit, dass die Orientierung des durch die Schliche der zeitgenössischen Bāṭiniten irregeleiteten Volkes eine eingehendere Erörterung als nötig erscheinen lässt <sup>1)</sup>. Und diese Irreleitung erschien um so gefährlicher als die Anhänger der Sekte es verstehen, ihr wahres Wesen nach aussen hin durch zweideutiges Benehmen zu verdecken und durch scheinbare Unterwürfigkeit dem strafenden Schwert zu entgehen, um ihr Unwesen um so kühner zu treiben sobald sie keine Ursache haben Beunruhigung zu befürchten <sup>2)</sup>.

بغير علم منه بأويله فأتى بما يخلصه عن حده ويذكره ويحرقه كما قال جل اسمه يحرثون الكلم  
Über die Auf-  
hebung der Gesetzlichkeit, fol. 104: ذكر صاحب كثر  
الذهب من امثال القائم المهدي صاحب كثر  
الجزء وخاتم دور الدنيا وقائم باب الآخرة وأنها مثل بالذهب لأنه علينا سلامه صاحب  
الظهور ومبطل الشرائع كلها ومبطل ظاهر النفاق والعمل به ومظهر علم التاويل  
غالب باب السورة وقائم باب الجزء الذي fol. 123 wird der Mahdi bezeichnet als  
يظهر الباطن بعد ستره ويكشفه بعد إسراره فيكون دوره دور علم بلا عمل لأنه يزل  
الأعمال ويبطل الشرائع ويبطل الظاهر وتكليفه بظهور التاويل الذي هو من فعل القلب  
تبطل fol. 320: zur Zeit des Mahdi وعمله فيكون علما محضا خالما بخلص الذهب  
الشرائع والعمل اذ كان لكل اجزاء انتهاء ،

1) Must. fol. 656 (Schluss des sechsten Kapitels): فهذا حل هذه الشبهات وهو اركب  
عد الحصل من ان يقتصر في حلها الى كل هذا الاطناب ولكن اغترار الخلق به  
وظهور التليس في هذا الزمان يتقاضى (مضامى) هذا الكنف والابضاح والله تعالى  
يوفقنا للعمل والعلم به ولطنه ،

2) In der einleitenden Doxologie der Schrift gibt Ġazālī folgende Charakteristik  
ihres Verhaltens: وشكر الله الذي وثقنا للاعتراف بدينه وإعلانا وإسرارا وسدنا  
للافتقاد محكمه إظهارا وإضرارا ولم يجعلنا من ضلال الباطنية الذين يظهرن باللسان إقرارا  
ويضمرن في الجنان تماديا وإصرارا ويحملن من الذنوب أوقارا ويعطون في الدين تقوى

an den ihnen unbequemen Männern, darunter Stützen des Reichs, verübten. Zu der politischen Beängstigung gesellte sich selbstverständlich auch in hervorragender Weise die religiöse Besorgnis. Der konfessionelle Nihilismus, der die Grundlagen des Islams zersetzende Allegorismus, den die Emissäre dem Volke ebenso wie den Gebildeten stufenweise eingaben, musste den Vertretern der islamischen Glaubenstreue als die gefährlichste Bedrohung der Religion erscheinen. Diese Besorgnis hat nach innen das Aufkommen einer Art Bätinitenriechei zu Folge. Der angeschene Dogmatiker al-Kijā al-Harāṣī, Lehrer an der Nizāmijja in Bagdad wird gerade um die Zeit, in der wir uns mit der Schrift Ġazālī's befinden, allerdings infolge einer komischen Namenverwechslung <sup>1)</sup>, auf Befehl des Seldschukensultans unter dem Verdacht des Bätinismus eingekerkert; nur die Intervention des in Glaubenssachen maßgebenden Chalifen al-Mustazhir konnte seine Enthaftung bewirken <sup>2)</sup>. Wegen desselben Verdachtes lies der Seldschukensultan Muḥammed im Jahre 500 vier Personen seines eigenen Hofstaates hinrichten <sup>3)</sup>. Die Abwendung der Gefahr musste als umso dringender erscheinen, als sich die Erfolge der bätinitischen Propaganda bis in die niedrigsten Klassen der Bevölkerung erstreckten. Auch die ersten Versuche der Bätinijja, die Propaganda der Ḳarmāṭen, hatten ja zuallererst im Bauernvolke Wurzel gefasst. Ebenso insinuierte sich die aus ihr hervorgegangene Wühlarbeit nicht nur den denkenden Kreisen, denen sie die theoretische Basis verlieh, das ihnen lästige Gesetz- und Fabelwerk abzuschütteln <sup>4)</sup>,

1) Subki, Tab. Šāf. IV 282.

2) Ibn al-Aṣṣr X 120 unten, Abulmaḥāsīn II 2 ed. Popper 325,5; 356,18.

3) Ibn al-A. ad ann. 500 ed. Bulāḳ X 165.

4) Wie unverhüllt die Aufhebung der Gesetzlichkeit in diesen Kreisen gelehrt wurde, zeigt uns am besten das كتاب تأويل الزكاة des Ġa'far Maṣṣūr al-Jamānī (Leidener Hschr. nr. 1971, Amīn nr. 248), das mehr als eine Allegorisierung des Zakātgesetzes in ismā'īlitischem Sinne enthält (s. B. fol. 35 Allegorie der Himmelfahrt Muhammeds, 254 die der Joseferzählung, 400 die der Grabesprüfung etc.). Die diese Allegorien verwerfen, seien gar nicht Muslime: fol. 143 فأيان أن أهل الظاهر غير مسلمين ما لم يتقيدوا بالتأويل فهذا دليل على بطلان الظاهر المعترى من الباطن إذ لا يقوم الظاهر إلا بالباطن ولا يصح التزويل إلا بالتأويل لأنه من نكسك بالتزويل

zulassen. So haben sie denn nichts, woran sie sich halten könnten" 1).

## 5.

Die Veranlassung, dem Ġazālī die Abfassung der antibāṭinitischen Schrift aufzutragen, ergab sich aus der steigenden Besorgnis, die durch die Verbreitung der bāṭinitischen Bewegung im Volke erregt wurde, indem die Emissäre durch listige Suggestion und durch eine wohlausgeklügelte Anlockungsmethode immer mehr Anhänger für die Anerkennung des in Aegypten thronenden fāṭimidischen Imam — um diese Zeit war es *al-Mustanṣir* — warben. Die Erfolge ihrer Propaganda konnten gerade um die die Regierungsjahre des Mustazhir umgebende Zeit nicht übersehen werden. Noch war die Basāsiri-Bewegung, aus der das 'abbāsische Chalifat nur durch das helfende Eingreifen der Seldschuken knapp errettet werden konnte, nicht vergessen. Und noch nach der Niederwerfung derselben im 'Irak, konnte die Propaganda mit Erfolg selbst in die heiligen Städte Mekka und Medina dringen und bis nach Transoxanien ihre Wühlarbeit betreiben; nur durch kluge List gelang es dem Fürsten Boghra Chān den Erfolg der Arbeit für die Anerkennung des fāṭimidischen Chalifen zu vereiteln 2). Auch in Syrien konnte noch 490 der Versuch gemacht werden, die Anerkennung von Mustanṣir's Nachfolger, al-Musta'li durchzusetzen 3), Ereignisse, die zur Zeit der Thronbesteigung Mustazhirs ihre Schatten vorauswarfen. Dazu kam noch der Terrorismus, den die Bāṭiniten durch Meuchelmorde

1) Mustazhir fol. 26a: وعَدَ هَذَا يَنْبَغِي أَنْ يَعْرِفَ الْإِنْسَانُ أَنَّ رِبِّيَّةَ هَذِهِ الْفِرْقَةِ: أَحْسَنُ مِنْ رِبِّيَّةِ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْ فِرْقِ الضَّلَالِ إِذْ لَا تَجِدُ فِرْقَةً تَقْبُضُ مَذْهَبَهَا بِنَفْسِ الْمَذْهَبِ سِوَى هَذِهِ إِذْ مَذْهَبُهَا أَبْطَالُ النَّظَرِ وَتَغْيِيرُ الْإِلْفَافِ عَنْ مَوْضِعَاتِهَا (ه) بِدَعْوَى الرَّمْزِ (و) كُلِّ مَا يَتَصَوَّرُ أَنْ يَنْطَلِقَ (ع) بِهِ لِسَانُهُمْ (ه) إِمَّا نَظَرَ أَوْ قَلَّ أَمَّا النَّظَرُ فَقَدْ أَبْطَلُوهُ وَإِمَّا اللَّفْظَ فَقَدْ جَوَّزُوا أَنْ يَرَادَ بِاللَّفْظِ غَيْرُ مَوْضِعِهِ فَلَا يَبْقَى لَمْ مُعْتَمَرٌ

2) Ibn al-Aṭir, Kāmil ad ann. 436 ed. Bulāḡ IX 195.

3) ibid. ad ann. 490 ed. Bulāḡ X 100.

Im Exzerpt des Šaṭibi (s. unten) sind folgende Varianten:

الفعل (ه) السقم (د) تنطق (ع) الرمز (ب) موضوعها (ا)

die Erfolglosigkeit des theologischen Kampfes gegen sie mit verschuldet habe, ist dieser. Sie beschränken sich darauf, den Einwürfen der Gegner weitschweifige Antworten entgegenzusetzen, die dem allgemeinen Verständnis nicht schnell zugänglich sind und zum Mundtotmachen der Gegner auch nicht ausreichen. Man müsse sie vielmehr *ad absurdum* führen, indem man die These, die sie bestreiten, gegen sie kehrt (kalb)<sup>1)</sup> und ihnen nachweist, dass sie ohne dieselbe ihre eigene Lehre nicht aufrechterhalten können<sup>2)</sup>. Man müsse ihnen dartun, dass sie bei dem Beweis ihrer Lehren über die Vorzüge ihres Imam ohne spekulative Gesichtspunkte (naẓar), deren Anwendbarkeit zur Ergründung der Wahrheit sie prinzipiell bestreiten, nicht von der Stelle kommen. Die Anwendung dieser polemischen Methode wird im Munkid an der Grundthese der Bāṭiniten ausführlich aufgezeigt, in einer Weise, dass nach Ġazālī's Zuversicht „wenn auch ihre ersten und letzten sich zusammentäten um eine Antwort darauf auszudenken, ihnen dies unmöglich wäre“<sup>3)</sup>. Auch aus unseren Textbeilagen (besonders Nr. 12) können wir sie bei jedem gegebenen Fall als eins der schneidigsten Kampfesmittel Ġazālī's kennen lernen. Das sechste Kapitel des Mustazhiri ist speziell ihr gewidmet. Auch in der oben aus dem Miṣṣar angeführten Stelle hat er die Bāṭiniten wegen dieses durch ihr System ziehenden Widerspruches als die verwerflichste<sup>4)</sup> unter allen ketzerischen Sekten gekennzeichnet. „Du findest keine andere, deren Lehren durch sich selbst zerstört werden. Ihre Parteilehre ist die Ablehnung des naẓar und die Wegdeutung des Wortsinnes (der heiligen Texte) mit dem Anspruch auf Allegorien, während doch alles, worauf sich ihr leeres Gerede erstreckt, entweder auf selbstständige Ergründung (naẓar) oder auf (positive) Überlieferung (naql)<sup>5)</sup> hinausgeht. Dabei erklären sie jene für unzuständig, diese zerstören sie dadurch, dass sie für das (überlieferte) Wort eine andere als die seinem Sinne entsprechende Deutung

1) Vgl. Kaẓwini ed. Wüstenfeld II 355, 10.

2) Die Formel ist: قد انقلب عليهم انقلابا عظيما vgl. Texte S. 17, 19.

3) Munkid 18, 17.

4) Vgl. Dija II 291, 8 v. n.

5) Gemeint ist die blindlings angenommene Belehrung des unfehlbaren Imam.



nach der Lehre des Propheten selbst, das *igtiḥād* der befugten Autoritäten einzusetzen, wodurch freilich nicht *sichere* sondern nur *hypothetische* Erkenntnis (ẓann) erreicht wird. Sichere Belehrung müsse übrigens nicht schlechterdings von einem „Unfehlbaren“ ausgehen. Beispielsweise werden hiefür angeführt die auf Vernunftschlüssen beruhenden Feststellungen oder die mathematischen Wahrheiten, die Praemissen, die zu mathematischen Folgerungen führen und andere auf dem Wege der Spekulation zu ergründende Vernunfttatsachen, für die die Belehrung unerlässlich ist, die jedoch nicht eben von einem „Unfehlbaren“ erteilt wird. Vielmehr könne in diesen Fällen der kompetente Lehrer in allen anderen Beziehungen „der sündhafteste und verlogenste Mensch sein“<sup>1)</sup>. Da nicht alle Menschen in gleichem Maasse befähigt sind, die Praemissen in einer Weise zu ordnen, dass sie zu sicheren Schlüssen führen, sei darin die Leitung eines Lehrers erforderlich, der seinerseits diese Kunst wieder durch Belehrung sich angeeignet hatte. Von der Notwendigkeit eines unfehlbaren Lehrers könne dabei nicht die Rede sein. Vielmehr höre nach erfolgter Belehrung der Vorzug des Lehrers vor dem Schüler in bezug auf den Gegenstand des Unterrichtes auf.

Es kann hier die Klausel nicht übersehen werden, die *Gazālī* dieser Auseinandersetzung hinzufügt: „Dasselbe gilt vom Lehrer des Lehrers bis dass wir mit dem Ursprung des mathematischen Wissens bei einem (in seiner Anerkennung) durch Inspiration und Wunderübungen unterstützten Propheten anlangen“<sup>2)</sup>. Jedoch nachdem Gott die Wissenschaft des Rechnens unter den Menschen verbreitet hatte, ist für ihre Aneignung ein unfehlbarer Lehrer unnötig geworden. Dasselbe gilt ohne Unterschied von allen anderen durch Vernunftoperation zu erreichenden Erkenntnissen“<sup>3)</sup>.

Ein anderer methodischer Fehler, den er seinen Vorgängern in der anti-bāṭinitischen Polemik zum Vorwurf macht und der

1) *Mustaḥṣiri* fol. 41a ff. (Texte Nr. 12).

2) Im *Munqid* 27,6 lässt er auch die ersten Ärzte durch Propheten belehren:

يجب فيها تقليد الأطباء الذين أخذوا من الأنبياء الذين أطلعوا بخاصة النبوة على  
خطأ الأطباء

3) Texte Nr. 17.

auf die Thesen einzugehen, in denen die B., wenn auch zumeist in misverständlicher Weise, die Wege der Dualisten und Philosophen beschreiten, deren Lehren sie freilich verdrehen und fälschen. Er werde in seiner Streitschrift sich nur um die den Batiniten eigentümlichen, sie im besonderen charakterisierenden Irrlehren kümmern und was sie mit anderen gemeinsam haben, bei Seite lassen <sup>1)</sup>).

Im Munkid legt er noch auf andere in seiner Polemik betätigte methodische Eigentümlichkeiten grosses Gewicht. Das Übersehen derselben durch seine Vorgänger, deren Verteidigung des orthodoxen Standpunkts er wegen ihrer Unzulänglichkeit als „die Hilfe eines törichtten Freundes“ bezeichnet, habe vielmehr zur Stärkung der Position der Gegner beigetragen <sup>2)</sup>. Erstlich weise er nicht, wie es seine Vorgänger tun, das Prinzip der durch eine unfehlbare (ma'sūm) Autorität erteilten Belehrung (ta'lim) als der sichersten Quelle der Erkenntnis *a limine* zurück. Er gestehe vielmehr *im Prinzip* die Richtigkeit dieser Anschauung zu; beziehe sie jedoch auf die durch zuverlässig bezeugte Traditionenfolge (tawātur) dokumentierte Belehrung durch den Propheten <sup>3)</sup>, in Verbindung mit dem darauf gerichteten Nachweis, dass der Imam der Gegner aller Bedingungen der unfehlbaren Lehrautorität ermangele. Ferner könne selbst die Belehrung des Propheten nicht alle im Laufe der Zeit auftauchenden unvorhergesehenen Fälle des gesetzlichen Lebens einschliessen; bei solchen habe,

1) Texte Nr. 2.

2) Munkid 164 وضعها مع انتهت تلك البذعة مع ضلالتها  
وضرر الشرع من 4,7 v. 2. Tahāfut al-falāsifa (Kairo 1303) 4,7 v. 2.  
ينصره لا بطريقه أكثر ممن يظن فيه بطريقه وهو كما قيل عدو عاقل غير من صديق جاهل  
Diese Stelle ist in hebräischer Übersetzung zitiert bei Isak 'Aräma  
וזהו חזקו הגמשיך לחזקה בכו שיעין בה: 64: Einleitung I (Pressburg 1849)  
שלא בדרכה ידעה רב מזהו חזקו הגמשיך מכו שיעין וידלוק עליה בדרכה וזהו  
זה הוא ככו שיאמר שהאויב (המשכיל) הוא טוב מדאורייתא הכסיל

3) Dasselbe betont er auch im Kintās 22,8: من  
امام الأمة محمد بن عبد الله بن عبد المطلب صلعم فاني وإن كنت لا أراه فاني أسمع  
تعليمه الذي تواتر إلى تواتر لا انك فيه فاني قائل أيضا بالتعليم  
vgl. ibid. 99 ult.

über die Anfänge der ismāʿīlitischen Propaganda und die bösen Zustände in dieser Sekte. Dafür ereilte ihn bald die Rache dieser Leute; sie schleppten ihn nach dem fātimidischen Aegypten, wo er um 460 ans Kreuz geschlagen wurde <sup>1)</sup>).

Von diesen vor-ġazālischen Streitschriften ist, wie es scheint, mit Ausnahme der des Bustī, über die wir wohl nähere Kunde von Griffini zu erwarten haben, keine erhalten geblieben. Sie gehören der Zeit vor Ḥasan b. Šabāḥ an. Das Urteil, das Ġazālī über seine Vorgänger fällt, führt zur Folgerung, dass ihm auch nach der Reform der Bāṭinijja entstandene polemische Schriften vorgelegen haben. Er ist jedoch mit der Art der Behandlung des bāṭinitischen Problems durch seine Vorgänger nicht zufrieden. In einem der einleitenden Abschnitte des Mustazhirī, in dem er über die von ihm selbst befolgte Methode eine überaus wortreiche Orientierung bietet, tadelt er an seinen Vorgängern besonders zwei Momente. Statt einer ins einzelne eingehenden, auf Beweise gegründeten Widerlegung der Irrlehren der Gegner schildern sie zumeist die *Geschichte* der Sekte seit dem Beginn ihres Auftauchens mit Nennung der Namen ihrer Emissäre in den verschiedenen Provinzen ihrer Verbreitung, und berichten über ihre Kämpfe in den vergangenen Zeiten. Dies gehöre — meint Ġazālī — in Geschichtsdarstellungen; Theologen haben auf die *religiösen* Interessen einzugehen und für die Wahrheit, die sie verteidigen, Beweise vorzutragen, nicht aber bloß Geschichten zu erzählen. Dieser Vorwurf soll wohl Darstellungen nach Art des Bāṭinitenkapitels im Kitāb al-farq des Baġdādī treffen, das Ġazālī zwar nicht zitiert, das ihm jedoch nicht unbekannt gewesen sein wird. Abū Maṣṣūr al-Baġdādī füllt seine polemische Darstellung der Bāṭiniten-Sekte (s. oben S. 13) in der Tat mit einer weitläufigen Erzählung von Begebenheiten aus, die Ġazālī lieber durch eine dogmatische Behandlung ersetzen möchte.

Dann findet er es überflüssig, nach Art seiner Vorgänger

1) Sejtūš, Buġjat al-wuʿāt 209 unten (nach Dahabī, was ich nicht kontrollieren kann): فقال الاسماعيلية هذا يفسد الدعوة لانه صنف كتابا في كشف عوارم باطلهم دعوتهم فجعل الى مصر فصلب في حدود ٤٦٠

einen seiner Vorgänger, den Chalifen al-*Ḳādir*<sup>1)</sup> der Muʿtazilit *ʿAlī b. Saʿīd al-Isṭaḥrī* eine Streitschrift gegen die Bāṭinijja verfaßt<sup>2)</sup>, für die der durch seinen orthodoxen Eifer bekannte Chalife<sup>3)</sup> dem heterodoxen Theologen sich in ungewöhnlicher Weise erkenntlich zeigte: er bewilligte ihm eine reichliche Jahresdotation, die er in Form einer dauernden Stiftung auch seinen Nachkommen zusicherte<sup>4)</sup>. So willkommen musste dem bagdader Chalifen eine, wenn auch der ketzerischen Feder entstammende literarische Tat sein, durch die das gefürchtete Fāṭimidum getroffen werden sollte. Es war ja derselbe Chalife, der die angesehensten ʿAliden von Bagdad zur Ausfertigung eines kollektiven Protestes gegen die Echtheit des ʿalidischen Anspruches der Fāṭimiden veranlasste<sup>5)</sup>.

Um dieselbe Zeit verfasste ein anderer Muʿtazilit, *Ismāʿīl b. Aḥmed al-Buṣṭī*, der sich zu dem zeitdittischen Zweig der Šīʿa bekannte, eine Streitschrift gegen die Bāṭinijja, *كشف اسرار الباطنية*, von der eine aus Südarabien stammende Handschrift im Besitze *E. Griffinis* in Mailand, der die Existenz dieser Schrift zuerst entdeckt hat<sup>6)</sup>, vorhanden ist.

Als Vorgänger des Ġazālī kann auch noch der Grammatiker *Ṭābit b. Aslam* erwähnt werden, ein Šīʿit, der am Hofe von Aleppo<sup>7)</sup> als Bibliothekar wirkte. Er verfasste Enthüllungen

1) Auch seinen Namen trägt der Titel eines ihm gewidmeten Werkes (al-*Ḳādir*) über Traumdeutungskunst, Brockelmann I 244.

2) Abulmaḥāsīn II, 2 ed. Popper 118,9 *صنف للقادر الرضى على الباطنية*

3) Vgl. Muh. Studien II 65. Er verfasste auch einen dogmatischen Traktat (في الأصول), den man jeden Freitag vor der Versammlung der Traditionsgelehrten vortrug. Al-*Ḳādir* eröffnet die IV. *ṭabaqa* der šūfītischen Theologen bei Subḥī Tab. Šaf. III.

4) *سببها من بعد على يده* 5) Maḳrīḏ ed. Buns 16. 6) ZDMG, LXIX 81.

7) Jedoch keinesfalls zur Zeit des Seif-al-daula, den Seifī — nachlässig wie so oft — als den regierenden Fürsten nennt; dieser starb 356 d. H., also mehr als ein Jahrhundert vor der hier berichteten Begebenheit. Im übrigen wäre der Hof der mit Karmāten und Fāṭimiden sympathisierenden Ħamdaniden in Aleppo (de Goeje, *Mémoire sur les Carmathes* 181. 183; vgl. Horowitz in *Der Islam* II 409ff., Sobernheim *ibid.* VI 95ff. und die wichtige Stelle, Jāḳūt ed. Margoliouth VI 30, penult.) für die Abfassung einer Schrift wie die des Ṭābit ein wenig geeigneter Boden gewesen. Aber zu jener Zeit war die Herrschaft dieser Dynastie bereits erloschen.

sächlichen Handhabung der Regierung durch die den Chalifen huldigenden Sultane, eine Beziehung auf jenes Werk des Bākillāni in der Weise vor, als hätte Ġazālī den Stoff seines Mustazhirī ganz und gar aus der Schrift des Bākillāni geschöpft<sup>1)</sup>. Nun fehlt aber dieser Passus in dem dem Kommentar des *Murtaḍā al-Zabīdī* zugrunde liegenden Text<sup>2)</sup> und es ist nicht daran zu zweifeln, dass wir es dabei mit einem der zahlreichen Einschübe zu tun haben, die (in unserem Falle vielleicht mit unfreundlicher Absicht<sup>3)</sup>) in den Text des Ihjā geschmuggelt und durch Abschreiber weiter überliefert worden sind<sup>4)</sup>. Dafür spricht auch der den Zusammenhang in ungeschickt gedehnter Weise unterbrechende Charakter des Passus, sowie auch besonders die Erwägung, dass doch bei Ġazālī so viel Ehrlichkeit vorausgesetzt werden muss, dass er im Mustazhirī selbst das Verhältniss dieser Schrift zu der seines Vorgängers erwähnt hätte, wenn er so tief in ihrer Schuld gestanden hat, wie er es in jenem Ihjā-Passus etwas verspätet gestehen soll. Davon ist aber im Mustazhirī keine Spur. Ferner wird ja zur Zeit des Ġazālī die nur um ein Jahrhundert vorher erschienene Schrift des Bākillāni noch vorhanden und die an ein Plagiat grenzende Abhängigkeit des Mustazhirī von derselben nicht leicht zu verhüllen gewesen sein. Dann äussert Ġazālī — wie wir gleich sehen werden — seine Unzufriedenheit mit allen seinen Vorgängern; darin wäre ja auch Bākillāni inbegriffen, den weidlich ausgeplündert zu haben er im Ihjā-Passus bekennt. Endlich hat ja Ġazālī das Schwergewicht seiner Polemik auf eine erst nach Bākillāni aufgebrachte bāṭinitische Lehre gelegt und er konnte somit von diesem Vorgänger kaum in beträchtlichem Masse abhängig sein.

Ein Jahrhundert vor dem Chalifen Mustazhir hatte für

---

1) وقد ذكرنا في كتاب المنظري المستنبط من كتاب كشف الاسرار وهك الاسرار  
تأليف القاضي أبي الطيب في الرد على اصناف الروافض من الباطنية ما يشير الى وجه  
المصلحة فيه. Snouck Hurgronje hat meine Aufmerksamkeit auf diese Stelle gelenkt.

2) Ithāf al-sādat al-muttaḥin (ed. Kairo) VI 122,10; die in voriger Anmerkung in Parenthese gesetzten Worte fehlen.

3) Vgl. ZDMG, XXXVIII 682.

4) Vgl. H. Baner, Die Dogmatik Al-Ghazālī's (Halle 1912) 6.

an dieser Erscheinung nicht achtlos vorbeigegangen sein. Es wird u. a. — ich erwähne nur selbständige Streitschriften — eine anti-ismāʿilitische Widerlegungsschrift von *Abū ʿAbdallāh b. Rassām*<sup>1)</sup> genannt, über dessen Lebenszeit (aber sicher spätestens Anf. d. IV. Jhd.'s d. H.) wir nichts genaues wissen<sup>2)</sup>. Aus dem Ende des IV. Jhd.'s wird vom Grammatiker *Saʿd b. Muḥammed abū ʿOtmān al-Gassānī al-Kajrawānī* ein

رد على المحدين verzeichnet. Šafādī zitiert vom Verfasser den Spruch: „das *taḥād* sei Defekt der Vernunft und Niedrigkeit der Gesinnung“<sup>3)</sup>. Der hervorragende Ašʿarite *Abū Bekr al-Baḳillānī* (st. 403/1012) dem als prinzipiellem Gegner jedes *taʾwīl*<sup>4)</sup> das Allegorisieren als besonders widerwärtig erscheinen musste, hatte ausser einer polemischen Schrift über die Lehrmeinungen der Karmāten<sup>5)</sup> noch besonders eine „Enthüllung der Geheimnisse und Zerreiſung der Hüllen“ (*كشف الأسرار*)

gegen die Bāṭinijja gerichtet, welche Schrift er mit dem Nachweis des gefälschten Charakters der ʿalidischen Genealogie der aegyptischen Fāṭimiden beginnt<sup>6)</sup>, eine Bestrebung, für die gerade zu jener Zeit vom Chalifenhofe zu Bagdad die angesehensten Gelehrten in Bewegung gesetzt wurden.

Im Text der Druckausgaben des *Ihja* II 130,11 kommt bei gelegentlicher Erwähnung der Legitimität der Chalifenwürde in der ʿabbāsīdischen Dynastie und der Berechtigung der tat-

1) *Fihrist* 186,24; wird auch bei *Maḳṭisī* ed. Buns 12,3 zitiert: في كتابه الذي رد فيه على الإسماعيلية vgl. C. H. Becker, Beiträge zur Geschichte Aegyptens unter dem Islam I 6.

2) Ich weiss nicht, ob eine von *Abū Ḥatīm b. Ḥibbān al-Bustī* (st. 354/965) erwähnte Schrift *في القرامطة* (*Maḳṭab* V 471,6) in diese Reihe gehört.

3) *Suǧūṭ*, *Buǧʿat al-wuʿat* 253,17.

4) *Der Islam* III 226 Anm. 6.

5) *في مذاهب القرامطة*. *Ibn Ḥazm*, *Mūlal* (ed. Kairo) IV 222 zitiert aus einem der letzten Teile dieses Buches ein *hāb* betitelt: ذكر جبل مقالات الدهرية.

6) Vgl. *Subḫ*, *Tab. Šāf.* IV 192,17; de Sacy, *Exposé CCCCXXXIX*; ein Zitat bei *Abulmaḥāsīn*, *Annales* ed. Juynboll II, I, 447; *ibid.* III, I ed. Popper 90,15 *كشف أسرار الباطنية*. Vgl. weiteres bei Becker *l.c.* 5, *Fagnan* im *Centenario-Amari* II 57.

unterzieht er sich daher dem ehrenden Befehl des Chalifen, dessen Ausführung er als unerlässliche persönliche Pflicht (فرض عين) betrachtet „da doch wenige Leute an der Erdoberfläche leben, die in den Glaubenslehren so tüchtig wären, um dieselben durch demonstrative Argumente stützen zu können, um dieselben aus der Niederung der Vermutung und der Meinung zur Höhe der Gewissheit zu erheben“<sup>1)</sup>. Die Bestrebung der Theologen seiner Zeit richtete sich — wie dies Ġazālī häufig betont —<sup>2)</sup> vorwiegend auf Fikḥ; für spekulative Forschung (nazariyyāt) sei wenig Nachfrage.

Das im Auftrag des Chalifen verfasste Buch erhielt den Titel:

١) البُستَظْهَرِيُّ كِتَابُ فَضَائِلِ الْبَاطِنِيَّةِ وَفَضَائِلِ الْمُسْتَظْهَرِيَّةِ.

Unter letzterem erwähnt es Ġazālī selbst, wo er in späteren Schriften darauf Bezug nimmt<sup>3)</sup>.

## 4

Ġazālī hatte in der Bekämpfung der Bāṭinijja zahlreiche Vorgänger. Die reiche Sektenliteratur des Islams<sup>4)</sup> wird ja

1) Text Nr. I.

2) z. B. Miṣṣār al-Ṣiḥḥ 23,3 كانت المهيم في عصرنا مائلة من العلوم الى القه بل  
مقصورة عليه. 3) Denselben Nebentitel hat auch das vom Nizāmijja-Kollegen des Ġazālī Abū Bekr al-Ṣāfi (st. 507/1113) demselben Chalifen gewidmete Buch حجة العلماء في مذاهب النجاة (Brockelmann I 391, Dababī, Taḡkirat ḥuṣṣ. IV 38,10; über eine Gothaer Hdschr. s. ZDMG, LXIX 411,17) Irrtümlich gibt Abul-mahāsīn II,2 ed. Popper 361,4, wo das Werk nicht erwähnt wird, den Namen al-Mustazhir dem Ṣāfi selbst. Derselbe Gelehrte soll auch dem Sohn und Nachfolger des Mustazhir, al-Mustarīd billāh ein Werk unter dem Titel الحجة dediiziert haben; die Dedikationsbeziehung sei im Titel ausgedrückt, da der Chalife mit dem laḡab عمدة الدنيا والدين وعدة الاسلام ausgezeichnet wurde (Subkt, Tab. Šāf. IV 291,15). Da dieser Chalife i. J. 512 d. H., also erst fünf Jahre nach dem Tode des Ṣāfi dem Thron bestieg, muss angenommen werden, dass Ṣāfi die 'Umda dem auch als Gottesgelehrten gerühmten späteren Mustarīd zu seiner Thronfolgerzeit, als ihn wahrscheinlich bereits jenes laḡab schmückte, gewidmet habe.

4) Gosche verwechselt es in seiner Ġazālī-Abhandlung (Abhandl. der Berliner Akad. Phil. u. Hist. Kl. für 1858) 297 Anm. 22 mit dem ethischen Werk جامع المحتائق 5) Die اصحاب الغلات, auf die sich Baḡdādī, Farḡ 266,5 in bezug auf die Ursprünge der Bāṭinijja bezieht.

nach ihrem Hervortreten in verständiger Weise reproduziert. Erst von da ab scheint die Benennung *ta'imijja* zur Bezeichnung der chorāsānischen Bātinijja in Anwendung zu kommen. Der mit ihrer Litteratur gut vertraute 'Abdalkāhir al-Bagdādī (st. 429/1037)<sup>1)</sup> kennt in seiner erschöpfenden Auseinandersetzung über die B. und ihre Lehren<sup>2)</sup> diese Benennung noch nicht, sowie er in ihrer Bekämpfung nur jene neuplatonischen, allegorischen, nihilistischen und šu'ūbitischen Lehren in Betracht zieht, aber von ihrer schroffen Zurückweisung des nazar zu gunsten des ta'im als ihrer *zentralen Doktrin* noch keine Kenntnis hat. Diese ist als entscheidende Devise der Sekte erst mehr als ein halbes Jahrhundert nach seinem Tode hervorgetreten.

Für Ġazālī bildet diese zu seiner Zeit noch ziemlich neue Tendenz<sup>3)</sup> den hauptsächlichsten Angriffspunkt gegen die Bātinijja. In seiner Polemik gegen die Sekte, welche die Veranlassung gegenwärtiger Mitteilung bildet, wird immer nur dieser Teil ihrer Lehre in den Vordergrund gestellt<sup>4)</sup> gegen jene Theorien, in denen sie den Philosophen folgen und deren Widerlegung nicht Zweck seiner Streitschrift sei.

Sein innerer Drang, in dieser Richtung einem religiösen Bedürfnis der Zeit zu genügen, wurde gefördert durch den an ihn ergangenen Auftrag des Chalifen *al-Mustaghīr*, ein Werk zu verfassen, durch das die Irrlehren der Bātinijja widerlegt und die Gläubigen vor ihren Schlichen und Listen gewarnt werden sollen. Durch diese seiner Neigung zuvorkommende Aufforderung war er auch von der Unschlüssigkeit darüber befreit, aus welchem Zweig der religiösen Wissenschaft er dem Chalifen ein litterarisches Produkt widmen solle, um die Pflicht der Dankbarkeit für die vielen Gunstbezeugungen, mit denen er von Mustaghīr überhäuft worden war, zu erfüllen. Willig

1) Farḡ 267 unten, 277 paenult. 278,7 v. u. 2) ibid. 269 ff.

3) Er nennt sie im Mustaghīr fol. 206 (Text Nr. 8 Ende) u. ناهية الزمان. 6. in dem oben angeführten Passus aus Mi'jār al-'ilm spricht er gleichfalls von „den Anhängern der Bātinijja unserer Zeit“.

4) Speziell im 6. Hauptstück, aber auch sonst gelegentlich durch die ganze Schrift.



Schriften und bald fühlt er die innere Nötigung, die Thesen der Bātinijja, mit besonderer Rücksicht gerade auf die *durch die zeitgenössischen Anhänger der Sekte ihrem ursprünglichen Lehrinhalt neu hinzugefügten Behauptungen* polemisch zu behandeln <sup>1)</sup>.

Die ursprüngliche Lehre der Bātinijja drehte sich zunächst um die Bearbeitung ihrer an die neuplatonische Emanationslehre und den iranischen Dualismus angelehnte Weltauffassung; um die zyklische Konstruktion ihrer Imamatstheorien; um ihre Theorie vom Fortschritt der Offenbarung; um die utilitarische Auffassung des alten Prophetentums; um die allegorische Deutung der heiligen Texte und religiösen Gesetze und die damit zusammenhängende Auflösung des islamischen Formalismus; um die spiritualistische Wegdeutung der positiven Glaubenssätze von jenseitiger Vergeltung und leiblicher Auferstehung. Daneben bestrebt sie sich das Vorurteil von der Prærogative der arabischen Rasse auszutilgen. Selbstverständlich nimmt auch in dieser ursprünglichen Lehre der Imam als Verkörperung des Weltintellektes die höchste, für andere Menschen unerreichbare Stufe im Wissen der geheimen Dinge ein <sup>2)</sup>.

Aber die Theorie von der Zurückweisung der Berechtigung aller selbständigen Denktätigkeit (*raʿj* und *naʿzar*) gegenüber dem allein berechtigten taʾlim der hiezu ausschließlich kompetenten Lehrautorität des Imam war bis zum Auftreten des Ḥasan b. Šabāl (483/1090) nicht in den *Mittelpunkt* gestellt und zur Basis des bātinischen Kampfes gegen den gewöhnlichen Islam ausgestaltet. Erst Ḥ. b. Š. hat diese Lehre theoretisch entwickelt in einer persischen Schrift, deren Ideengang der gut unterrichtete Šahrastānī <sup>3)</sup> (469/1076—548/1153) bald

1) Muṣṭafī (Kairo, math. Mejmʿanijje 1309, Sammelband) 15, 14 وكان قد بنى

بعض كلماته المستحدثة التي ولدتها خواطر اهل مصر لا على المهاج المهود عن سلفهم

2) Bāḡdādī, al-Farq bejn al-firak 286,4 v. u.; 292,6; 293,11.

3) ed. Cureton 150—152 دعوة الدعوة الجديدة ibid. 147,5 scheidet er zwischen ولم مقالات قديمة ومقالات جديدة دعا اليها الحسن بن صباح في آخر المائة الخامسة. و دعا صاحب الدعوة الجديدة ومقاتلهم القديمة vgl. Ibn Chaldūn I, 168, 11

schliesslich die durch ererbte Belehrung gewonnene Erkenntnis als Wahrheit anerkennen (taklīd), der Gruppe der Sophisten an. „Zu dieser Klasse — sagt er — gehören die Anhänger der *Bāṭinīyya unserer Zeit*. Sie werden getäuscht durch den Hinweis auf die Meinungsverschiedenheiten, die unter den der spekulativen Erkenntnis ergebenden (nuzzār) obwalten und werden aufgefordert, sich zum Glauben an die Nichtigkeit der Vernunftkenntnis, hingegen zum blinden Glauben an ihren unfehlbaren Imam zu bekennen. Fragt man sie nun: woher schöpft ihr den Glauben an die Unfehlbarkeit eures Imam, da doch ein solcher Glaube nicht als *notwendige* Erkenntnis betrachtet werden kann? so gebrauchen sie eine Art spekulativer Beweismethode, die jedoch nur bei hypothetischen Folgerungen angewendet zu werden pflegt. Solche Argumentation wird nicht zweien vorgelegt, ohne dass sie darüber verschiedener Meinung wären. Jedoch in diesem Falle halten sie den Umstand, dass sie spekulative Argumente gebrauchen, die den Gegenstand von Meinungsverschiedenheit bilden, nicht als Beweis für die Hinfalligkeit derselben, während sie sonst in bezug auf spekulatives Verfahren, die daraus hervorgehende Meinungsverschiedenheit als Grund betrachten, es selbst als nichtig zu erklären. Solches und ähnliches Vorgehen verursacht Defekte der Vernunft und ist fast als Verrücktheit zu betrachten, obwohl man es nicht mit diesem Namen nennt. Aber der Verrücktheit gibt es verschiedene Arten (والجنون فنون<sup>1)</sup>). Die solchen Phantastereien nachhängen, sind viel zu geringfügig, als dass wir uns in eine Polemik mit ihnen einlassen möchten“<sup>2)</sup>.

## 3.

Er hat jedoch diese Zurückhaltung nicht lange bewahrt. Nach Abschluss seiner Beschäftigung mit der aristotelischen Philosophie wendet er sich — wie wir aus seinen Bekenntnissen (al-Munkid) wissen — zum Studium der taʿlīmītischen

1) Arabisches Sprichwort, Mohammed Ben Cheneb, Proverbes arabes I 182 n. 582; vgl. in einem bei Gāzālī, Ihjā II 160,1 angeführten Verse. Man hört es häufig mit dem Zusatz: *أقلها أربعم*

2) Miʿjār al-ʿilm (Kairo maṭb. Kurdistan, 1329 ed. Šaḡar al-Kurdi) 139.

sie über alle Zauberei erhaben und von den Astrologen unabhängig, wie Moses, der die Zauberer des Pharao, wie Salomo, der die Ginnen überwältigte. Andere Könige seien den Astrologen ausgeliefert, die einander widersprechende Horoskope stellen; das Gotteschalifat der Imame stehe unter untrüglicher göttlicher Inspiration <sup>1)</sup>.

Für diesen untrüglichen Imam fordert nun die Bāṭinijja das bedingungslose *taḳlīd*. Zwar scheint die bāṭinitische Theorie selbst den unfehlbaren Spruch des Imam begrifflich nicht als Objekt des blossen *taḳlīd* betrachtet zu haben. Er solle vielmehr vom *taḳlīd* befreien. Ebensowenig wie die Befolgung des göttlichen Gesetzes als solches betrachtet werden kann, könne dies auch von jenem gelten. Von der Zunge des Imam „gebe sich göttliche Inspiration kund“; was er ausspricht, ist demnach *naṣṣ*, unzweideutige Willensäußerung (ähnlich einem koranischen Spruch, einem göttlichen Befehl); seine blinde Befolgung gehöre nicht in das Gebiet des *taḳlīd* <sup>2)</sup>. Natürlich gilt eine solche Distinktion den sunnitischen Theologen nichts.

Als Gegner jedes wie immer gearteten *taḳlīd*, musste dem Gazālī das Bāṭinijja-Wesen gerade in dieser Lehre, die sich erst vor kurzem als Kernpunkt ihres Systems herausgebildet hatte, mehr als jede andere sektiererische Abnormität innerhalb des Islams zuwider sein.

Schon in einem der älteren Produkte seiner theologischen Tätigkeit äussert er sich über *taḳlīd* im Zusammenhang mit der Bāṭinijja. In dem frühesten seiner Lehrbücher der Logik, das er abfasste, um den Leuten die Möglichkeit zu bieten, die in seinem Tahāfut befolgte Methode und die philosophische Terminologie desselben zu begreifen, geht er in einem besonderen Kapitel auf die Widerlegung der Sophisten ein (في بيان خيال الموفطائية). Am Schlusse derselben schliesst er jene, die die Zuständigkeit spekulativer Beweisführung (*burhān* und *naṣar*) in der Erkenntnis der Wahrheit ablehnen und aus-

1) Rassūl ed. Bombay IV 351.

2) 'Omara da Yemen I. c. 198,3 v. u. والوحى ينطق عن لسانك; ibid. 199,2 أغنى عن التقليد نعم إمامه \* والنمى يطل عب التقليد.

diesen Fällen als *hyperbolische* Schmeichelrede gedacht und machen auch im Munde ihrer Urheber keinen Anspruch auf dogmatische Bedeutung, während der fatimidische Imam in *wörtlichem* Sinne über die Sphäre gewöhnlicher Menschlichkeit emporgehoben werden sollte. Die fatimidischen Imame gelten den Anhängern als allwissend; sie wissen von allen Begebenheiten und ereigneten sie sich auch tausend Parasangen weit von ihrem Aufenthaltsort <sup>1)</sup>. In dem Formelbuch des *Šihāb al-dīn ibn al-ʿOmarī*, — das auch die Formeln der von den Bekennern der verschiedenen Konfessionen und islamischen Dissenters abzunehmenden Eide in der Weise enthält, dass der Schwörende für den Fall, dass er die Unwahrheit behauptet, als jemand betrachtet werden möge, der die Grundsätze seines Glaubens verleugnet <sup>2)</sup> — lässt man den Ismāʿīliten schwören: „wenn (ich) nicht (die Wahrheit sage), so habe ich den Ẹaddāh verleumdete und den ersten dāʿī als Sünder erklärt ..... und habe gesagt, dass die Imame kein Wissen von der Zukunft haben und habe denen widersprochen, die ihm die Kenntnis der Ereignisse zueignen“ <sup>3)</sup>. Die Imame seien die wahren „Gotteskalifen“. Nach der Schilderung der *ichwān al-ṣafā*, deren Zusammenhang mit der ismāʿīlitischen Bewegung ausser Zweifel steht <sup>4)</sup>, besitzen die wahren Imame aus dem Hause des ʿAlī durch göttliche Eingebung das geheimnisvolle Verständnis der Konstellationen; dadurch seien

Wallfahrt vollziehen“ (*taḥuḡḡu wa-la-tamiru*, *Dīwān* ed. Margoliouth 162,3). Es ist nicht bekannt, welchem Fürsten (in v. 9 des Gedichtes wird er als *Abu-l-faḍl* angeredet) die Ruhmesworte in einem Jugendgedicht des *Mutanabbī* (*Reim mā*) gelten:

„O König, dessen Substanz geläutert ist, vom Wesen des Herrschers der Oberwelt, erhabenster derer die erhaben sind,

Ein Licht gibt sich in dir als Göttlichkeit (*lāḥuṭijjatan*) kund, so dass du fast das dem Wissen Entzogene kennst“.

(*Dīwān Mut.* [ed. Kairo, Šerefsije, 1308] II 298. Gegen viel geringere Hyperbeln hat als religionswidrige Rede Verwahrung eingelegt Ẹadī ʿIjād im *Šifā* (Stambul 1299) II 229–231.

1) *Ḳisṣa* 66,6 *كل ما يجري في العالم ولو على ألف فرسخ*

2) s. Pedersen, Der Eid bei den Semiten 140, vgl. die jüdische Formel in *REJ* XLV, 3–5.

3) *Al-Taʿrīf bil-mustalah al-ṣarīf* (Kairo, maṭb. al-ʿĀṣima, 1312) 158,4.

4) Der Islam I 22.

letzten Herrscher aus derselben entgegenbringt. Die Vorzüge des Imam (er ist der letzte fāṭimidische Chalife al-ʿĀḍid) seien in den göttlichen Offenbarungen rühmend geschildert, in der Thora, im Evangelium und im Koran. Was der Dichter in poetischer Form vorbringen könnte, sei in ungebundener Fassung durch Engel Gabriel schon längst verkündet worden <sup>1)</sup>. Die Halle der Imame sei die Kibla für die (rituelle) Kniebeugung und Prostration <sup>2)</sup> — also Objekt einer Adoration, die nur der Gottheit zukommt —; wer den Staub ihres Hofes küsst, erhalte einen Begriff von der Heiligkeit des Gotteshauses in Mekka <sup>3)</sup>. Noch nach ihrem beschlossenen Sturz rühmt er die fātimidischen Chalifen — die er kannte, waren überaus jämmerliche Gestalten — in einem Gedicht, das ihn Saladin, der Vernichter des Fātimidentums, mit seinem Leben büßen liess, als „Imame, die als Licht erschaffen wurden aus dem reinen Gotteslicht, das nicht trübe wird“ <sup>4)</sup>. Freilich ist es nicht recht erklärlich, wie ʿUmāra seinen sunnitischen Standpunkt mit solcher Rede in Übereinstimmung bringen konnte. Schon am Beginn seiner Berührung mit dem fātimidischen Hofe bezeichnete er den Chalifen — damals war es Faʿiz — als *maʿṣūm*, bei dem zu schwören eine verdienstliche Handlung sei <sup>4)</sup>.

Auch ʿabbāsiden Chalifen werden allerdings von ihren Poeten ähnliche Rühmungen zugedacht <sup>5)</sup>; sie sind jedoch in

---

Abulmahāsīn (ibid. 81,1). Baġdādī, Farq 275 paenult. konstatiert für seine Zeit, dass die Aegypter (أهل مصر; es ist jedoch möglich, dass damit nur die Festländer gemeint sind) unter fātimidischer Herrschaft weiter an der Sunna halten und dem in Kairo residierenden Herrscher (صاحب القاهرة) blos durch die Leistung der Steuern Unterwürfigkeit bezeigen.

1) ʿOmara du Yemen, sa vie et son oeuvre ed. Hartwig Derenbourg I (Paris 1897) 306,4—6 (vgl. ibid. II 183ff. für die in der vorhergehenden Anmerkung behandelten Verhältnisse unter Ṭalāʿi<sup>c</sup> b. Ruzāʿi).

2) ʿOmāra I 62,1.

3) ibid. 342,4.

4) ibid. 616,1.

5) z. B. Kulṭūm b. ʿAmr an Ḥārūn al-raṣīd: „Was könnte der Lobende an dir noch preisen, da dir bereits die (göttliche) Offenbarung Heiligung und Reinigung zugerufen hat“ (Ağ. XII 10,10, Ṭajfūr, Kitāb Baġdād ed. Keller, 162,3) Maʿmūn's Herrschaft sei „im Gesetz und im Zabūr bezeugt“ (Masʿūdī, Murūğ ed. Paris VI 440 paenult.); Taʿāwūqī an seinen Chalifen Nāṣir: „Bleib uns eine Kaʿba! zu deinem Tore mögen unsere Hoffnungen die kleine und die grosse

lich ihre Hofdichter voran<sup>1)</sup>). Was sie von ihnen an übernatürlichen Qualitäten rühmen, ist nicht etwa als bewusste poetische Hyperbolik zu betrachten, sondern als Attribute, deren Anerkennung von den ismāʿīlitischen Theologen für die Imame und von diesen selbst für sich dogmatisch beansprucht werden. *Abu-l-Kāsim ibn Hānī*<sup>2)</sup> nennt den Muʿizz, dessen Selbstschilderung wir soeben angeführt haben, „die Ursache der Welt (ʿillat al-dunjā), die seinetwegen erschaffen wurde“; er sei „Quintessenz aus der Substanz der himmlischen Welt“ (ḡauhar al-malakūt); „er kennt das Mysterium Gottes, ohne darin unterrichtet worden zu sein“ (also infolge der ihm angeborenen übermenschlichen Natur) „von Gottes Wissen ist ihm nichts verborgen“ „die Offenbarung erhält erst durch ihn ihre unbestreitbare Bestätigung“, selbst „die ewigen Schicksalsbestimmungen werden durch seine Hände zugeteilt“<sup>3)</sup>).

Nicht viel sparsamer ist die Schmeichelei, die der südarabische *ʿUmāra al-Jannā*, der längere Zeit am faṭimidischen Chalifenhofe lebend und seine Gunst genießend seinem sunnitischen Bekannten in šāfiʿitischer Richtung nicht entsagte<sup>4)</sup> — die Faṭimiden duldeten den Sunnismus in ihrer Umgebung<sup>4)</sup> — noch am Vorabend des Sturzes der Dynastie dem

1) Auf einen faṭimidischen Chalifen (wohl al-Ḥāfiḡ) scheinen sich auch die bei Jākūt ed. Margoliouth V 423 mitgeteilten Fragmente aus den Dichtungen des ʿAlī b. Muḡīb ibn al-Šajrafi, zu beziehen, der unter dem Vezir al-ʿAḡḡal b. Amr al-ḡuḡūḡ in verschiedenen Ämtern diente.

2) ed. Kremer ZDMG, XXIV 491 (V v. 1.5); 492 (VI v. 2; VII v. 1); 493, 494 (VIII v. 4-5).

3) Die Angabe des Ibn Challickān nr. 361 (ed. Wüstenfeld IV 52,8) dass der letzte Faṭimiden-chalif, al-ʿĀḍid in seinem Fanatismus gegen die Sunniten *إذا رأى سباً استهزل دمه* ist demnach stark übertrieben.

4) Manche ihrer Vezire waren Sunniten. Im Ritual für die ʿĀḡḡrāuer war der Fall vorgesehen, dass der Reichsvezir Sunnite ist (Abulmahāsīn, Annales II, 2 ed. Popper 310,14). Vom Anfang an wurden mit Ausnahme der offiziellen Rechtspflege, die natürlich im Sinne des ismāʿīlitisch-šāfiʿitischen Gesetzes geschehen musste, (Ibn Haḡār, Raḡʿ al-īḡ ed. Gueſt 590,5) und den öffentlichen Kultusakten (aḡḡān), die sunnitischen maḡāhib toleriert (Maḡḡrīb ed. Bunz 69,9); über Stellung des hanefitischen maḡḡḡab unter den Faṭimiden in Nordafrika s. meine Einleitung zu *Le livre de Mohammed ibn Toumert* (Alger 1903) 23; Verhältnis des faṭimid. Vezirs Taḡāʿī b. Ruḡḡāḡ zum Hanefiten Ibn abī Ḡarāda,



keimhafte Grundsätze, die wir später in der ismāʿilitischen Theologie entwickelt finden. Dabei lehrte dieser Abū Maṣūr maszlosen Fanatismus gegen die Gegner. Mord und Totschlag vereinigen sich mit seiner antinomistischen Theologie. Aḥmed ibn Ḥanbal hebt in seinem kleinen dogmatischen Traktat, wo er die *Maṣūrijja* unter den heterodoxen Sekten charakterisiert, von dieser „scheuslichsten Form der Rāfiḍiten“ besonders ihre Lehre hervor, dass „wer vierzig Leute von denen totschiägt, die dieser Ketzerei widerstreben, des Paradieses teilhaftig wird“<sup>1)</sup>. Dies klingt wie eine von den Assasinen, dem spätesten Ableger der Ismāʿilijja, in die Tat umgesetzte Lehre.

Ich begnüge mich mit dem Hinweis auf diese Tatsache, ohne es zu wagen, zwischen Ismāʿilijja und Maṣūrijja ein Verhältnis der Kontinuität anzunehmen.

Den Ġazālī reizte zum energischen Widerspruch, wie wir darauf später zurückzukommen haben, nicht *die* Seite des bāṭinitischen Systems, der die Sekte diesen Namen verdankt. Vielmehr ist es ihre Lehre über *taḳlīd*, die in ihm vom Anfang seiner lehrenden Tätigkeit bis in die späteste Periode seiner Bekehrung zum Šufitum, das Interesse für die Bekämpfung der ismāʿilitischen Bāṭiniten rege erhalten hat. In dieser Abzweigung des šīʿitischen Islams bildet ja die gedankenlose Befolgung der Lehre *eines* *unfehlbaren Imam* als einzig berechtigter Lehrautorität, das *taʿlim*, wie Ġazālī diese Gedankenrichtung am liebsten nennt, das *Unterrichten* im Gegensatz zu selbständigem Ergründen noch in schärferer Ausprägung als bei den imāmītischen Šīʿiten, den hervorragendsten Charakterzug des Bekenntnisses, dem es auch die eine ihrer Benennungen: *al-taʿlimijja* verdankt. Das *taḳlīd* in dieser Sekte unterscheidet sich von dem jurare in verba magistri, insofern dies auch in sunnitischen Kreisen zur Geltung gekommen ist dadurch, dass in letzteren die durchaus nicht als

---

Shiites II 94. Die über die „Würger“ ans Ġāhiz angeführten Stellen sind in der seither erschienenen Kairoer Druckausgabe des *Kitāb al-ḥajawān* II 97, VI 130.

1) Aḥmed b. Ḥanbal, *Kitāb al-sunna* (Berliner Hschr. nr. 1937); ich benutzte eine mir von Dr. Fr. Kern mitgeteilte Abschrift.



derster Linie an die auch schon durch jene Benennung <sup>1)</sup> ausgedrückte Richtung, den Wortlaut (zāhir) des islamischen Gesetzes und der islamischen Glaubenslehren in allegorischer Weise zu deuten und auf ihre Imamlehre zu beziehen; den Wortsinn als die Hülle zu betrachten, jenseits derer die Allegorie den wahren, inneren Sinn erkennt, durch dessen Begründung die Verbindlichkeit des äusserlichen Gesetzes aufgehoben wird.

Für den Religionshistoriker des Islams ist von Bedeutung die Konstatierung der Tatsache, dass solche Lehren bereits längere Zeit vor dem Auftreten der Ismāʿīlija, die gewöhnlich als die Vertreter derselben im Islam gelten, zur Regierungszeit des omejjadischen Chalifen Hišām (724—743) im Irāk zutage traten. Zu denselben bekannten sich dort die Anhänger des *Abū Maṣṣūr al-ʿIḡḥī*, unter denen besonders *Kinditen*, also richtige Araber, nicht Perser genannt werden. Ihr Stifter bekannte sich anfänglich zu Abū Ġaʿfar al-Bākir als dem berechtigten Imam; als dieser von ihm nichts wissen wollte, erklärte er sich selbst als Inhaber dieser theokratischen Würde. Ausser einigen Faseleien über seinen körperlichen Verkehr mit Gott und seine Einsetzung durch ihn, trug er die Lehre von der nimmer zum Abschluss kommenden Prophetie vor <sup>2)</sup>. Paradies und Hölle gebe es nicht. Unter ersterem sei der jeweilige Imam des Zeitalters, unter Hölle seien die dessen Rechte bekämpfenden Usurpatoren zu verstehen <sup>3)</sup>. Die islamischen Gebote bezog er auf Personen, denen anzuhängen, die Verbote auf solche, die zu bekämpfen religiöse Pflicht sei. Für Leute, die Gebote und Verbote in solchem Sinne begreifen, sei das wortgemässe religiöse Gesetz aufgehoben <sup>4)</sup>. Lauter

1) Ibn Chaldūn, *ʿIḡḥī* (ed. Būlāḳ 1284) I 168,19 (Übersetzung von de Slane I 410) gibt der Sektenbezeichnung die sonderbare Motivierung, dass die Anhänger an die Existenz einer Reihe seit Muḥammad b. Ismāʿīl verborgener Imāme

glauben: *نسبة إلى قولهم بالامام الباطن أي المختور*

2) Vgl. ZA XXII 339 Anm.

3) Nach der Darstellung des Bagdādi, *Kitāb al-farḳ bejn al-firāk* 235,1 verstand Abū Maṣṣūr unter Paradies das diesseitige Wohlergehen, unter Hölle das irdische Misgeschick.

4) S. die Litteraturnachweise in I. Friedländers *The Heterodoxies of the*

glaubt, dass mit Ausschluss jeder gegenteiligen Lehre, nur die dieses bestimmten Imam das Richtige sei, dem man folgen müsse, ist ein Unwissender und Irrender, ja sogar ein Ungläubiger (kāfir). Glaubt ein solcher, dass es unerlässliche Pflicht sei, einem jener Imame mit Ausschluss der anderen Folge zu leisten, so müsse man versuchen ihn zu bekehren, haben solche Versuche keinen Erfolg, so verfällt er (als kāfir) der Todesstrafe" <sup>1)</sup>).

Obwohl keiner dieser Richtungen angehörend, hat Ġazālī aus anderen Gesichtspunkten <sup>2)</sup> durch alle Phasen seines Entwicklungsganges tiefe Abneigung gegen das gedankenlose Taqlid-Nachbeten bekundet <sup>3)</sup>. Er spricht vom „šejtān des taqlid“, der den Menschen verleitet, auf eine Lehrrichtung, von der er Kenntnis hat, sich zu versteifen <sup>4)</sup>. Wen das taqlid bindet, sei dem Blinden gleich <sup>5)</sup>. In wessen Adern — sagt er — auch nur die geringste Spur von t. pocht, ist für meine Gesellschaft nicht tauglich, ebenso wie auch ich nicht für die seinige <sup>6)</sup>. Am Schlusse seines bald zu erwähnenden Werkes *Mi'jār al-'ilm* spricht er den Wunsch aus, dass seine Leser sowie die des es ergänzenden *Miṣbūḥ al-'amal* beide Bücher mit den Augen der *Vernunft*, nicht mit denen des *taqlid* betrachten mögen <sup>7)</sup>.

## 2.

In der Beurteilung der *Bāṭinijja*-Sekte denken wir und dachten sicherlich auch ihre muslimischen Bekämpfer in vor-

1) *Maḡmū'at al-rasā'il al-kubrā* (Kairo, maṭb. Šerefiyye, 1324) II 347 vgl. *ibid.* 350.

2) Sehr energisch haben die Sūfis gegen das taqlid geeifert, worüber Alexander E. v. Schmidt's Monographie über 'Abd al-Wahhāb al-Ša'irānī (St. Petersburg 1914) 109—112 (russisch).

3) vgl. Gaidner, *Der Islam* V 131, Anm. 4.

4) *Iḥjā* (ed. Bülāḳ 1289) I 269; vgl. *Ma'ārif al-kuds* (Luḡat al-'arab II 110, 2): *الجماد البليد الذي يأخذ علمه بالتقليد*

5) *Fejāl al-tafrīka* (Kairo, maṭb. al-taraḳḳī 1319/1901) ed. Ḳabbānī 13, 1 und *ibid.* 18 die Charakteristik der *muḳallidūn*.

6) *Al-Ḳisṭās al-mustaḳīm* (Kairo, *ibid.* 1318/1900) 110, 10.

7) Natürlich lässt auch Ġaz. das taqlid für die unwissende Masse zu; die Grenzlinien des iḡtibād und taqlid hat er zuletzt in seinem grossen Uṣūlwerke *al-Mustaḥṣi* fest vorgezeichnet (ed. Bülāḳ 1322—25, II 384 ff); den zum iḡtibād befähigten sei das taqlid *verboten*: *وجوب الاجتهاد على المجتهد ونحرمة التقليد عليه*

hängige Ergründung, in kräftiger Weise die Autoritäten der Zāhīriten <sup>1)</sup>).

*Ibn Ḥaṣm* hält es für *verboten* sich den Lehren von Menschen, mit Ausnahme des Propheten, bedingungslos zu unterwerfen und verurteilt das taḳlīd in energischer Weise <sup>2)</sup>. Sein Zeitgenosse *Ibn ʿAbdalbarr al-Namarī* (st. 463/1071) steht ihm in diesem Urteil nicht nach. In einem seiner Werke hat er diesem Gedanken ein besonderes Kapitel gewidmet <sup>3)</sup>. Von ʿUbejdallāh b. al-Muʿtazz <sup>4)</sup> führt er den Spruch an: Es gibt gar keinen Unterschied zwischen dem Vieh, das an der Halfter geführt wird und einem Menschen, der sich dem taḳlīd hingibt <sup>5)</sup>. Allerdings giebt auch al-Namarī zu, dass solche freie Selbständigkeit nur berufenen Lehrern zustehe, während die Massen des taḳlīd nicht entraten können <sup>6)</sup>.

Unter den Schulrichtungen (maḏāhib al-fikh) nimmt eben die ḥanbalitische die schroffste Stellung gegen das taḳlīd ein <sup>7)</sup>. Es genüge auf das, freilich sehr fanatische und für die Praxis kaum angelegte Urteil eines ihrer angesehensten Autoritäten *Taḳī al-dīn Ibn Tejmijja* hinzuweisen. „Wer sich an eine bestimmte Autorität, ausser dem Propheten, festlegt (يُعَصِّبُ) z. B. an Malik, Šāfiʿī, Aḥmed (b. Ḥanbal) oder Abū Ḥanifa und

1) Diesen steht sehr nahe der hauptsächlich als Verfasser eines Quellenwerkes für die Geschichte des Kreuzzuges bekannte Abū Šāma (st. 665). In einer theologischen Schrift: *Kitāb al-muʿammal fi-l-radd ilā al-amr al-sawwāl* (gedruckt in einem durch Šabī al-Kurḏī, Kairo 1328 herausgegebenen Sammelbande 3—44) bekämpft auch er in zāhīritischer Weise Maḏhab-wesen und taḳlīd; besonders l. c. 36.

2) *Mīlāl* IV 36: ونعم ان التقليد لا يحلّ البتّة وإنما التقليد أخذ المرء قول من دون رسول الله مهّن لم يأمرنا الله باتّباعه قطّ ولا بأخذ قوله بل حرّم ذلك علينا ونهانا عنه

3) *Ġāmiʿ bajān al-ʿilm wa-faḍlihi* (Kairo, math. al-maṣṣūf 1320 ed. Aḥm. al-Maḥmasnāf) 167—184: باب فساد التقليد

4) Ich kann diese Person nicht identifizieren und denke an die Möglichkeit, dass عید fehlerhaft für عبد geschrieben und der Eintagschalife ʿAbdallāh b. al-Muʿtazz gemeint sei.

5) *Al-Namarī* l. c. 171, 2 لا فرق بين عبيّة تُقاد وإنسان يُلدّ 2

6) *Al-Namarī* ibid. وهذا كلّهُ لغیر العامة فإنّ العامة لا بدّ لها من تليد علمها

7) Vgl. Th. W. Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes*, 35.

## I.

### EINLEITUNG.

#### I.

Als eine der charakteristischen Eigentümlichkeiten der *alten* Theologie des Islams kann hervorgehoben werden, dass sie nur Worte der Misbilligung dafür hat, dass die Lehrer des Volkes Fragen, über die die Grundquellen der islamischen Doktrin (der Koran, die Sunna und der Konsensus) keine verpflichtende Entscheidung bieten, sich bedingungslos der Meinung einer angesehenen Lehrautorität oder Lehrpartei anheimgeben, was man mit dem terminus technicus *taqlid* bezeichnet. Man sollte vielmehr in solchen Fällen, nach methodischen Regeln, wie in ihrer Gesetzeswissenschaft (*fiqh*) früh entwickelt waren, eine Entscheidung nach selbständiger spekulativer Ergründung (*qazr, iğtihād*) treffen. Freilich hat die spätere Entwicklung dieses Gebiet der persönlichen *Iğtihād*-Berechtigung durch die Feststellung einer Abstufung der zu ihrer Ausübung berufenen, immer mehr eingeengt und dem *taqlid* einen breiteren Wirkungskreis zugewiesen<sup>1)</sup>. Man ist letztlich so weit gekommen zu erklären, dass „die Tore des *iğtihād* fortan geschlossen“ seien.

Die alte orthodoxe Schule hat einen prinzipiellen, durch allerlei dem Propheten und den „Genossen“ zugeschriebene ehrsprüche unterstützten Kampf gegen das *taqlid* geführt. Die das *Mağhab*-Wesen bekämpfenden Parteien nehmen in dieser Frage die entschiedenste Stellung ein; so besonders, nämlich mit Ausschaltung des Ersatzes des *taqlid* durch unab-

---

1) Vgl. ZDMG, LIII 649.

---

BUCHDRUCKEREI FORMALS R. J. BRILL, LEIDEN.

# STREITSCHRIFT DES ĠAZALI

GEGEN DIE

## BĀTINIJJJA-SEKTE

VON

IGNAZ GOLDZIHNER.

VERÖFFENTLICHUNGEN DER  
DE GOEJE-STIFTUNG.

Nº 3.



BUCHHANDLUNG UND DRUCKEREI  
VORMALS E. J. BRILL — LEIDEN.

1916.



**STREITSCHRIFT DES ĠAZĀLĪ**  
**GEGEN DIE**  
**BĀTINIJJĀ-SEKTE.**





Verlagsbuchhandlung vormals E. J. Brill, Leiden (Holland).

---

THE  
HAMĀSAH  
OF  
AL-BUḤTURI

(Abū 'Ubādah al-Walid ibn 'Ubad)

A. H. 205—284.

PHOTOGRAPHIC REPRODUCTION OF THE MS. AT LEIDEN  
IN THE UNIVERSITY LIBRARY

WITH INDEXES BY

Proff. R. GEYER and D. S. MARGOLIOUTH.

Printed for the Trustees of the „De Goeje Fund”.

(VII, 400 et 41 pp.) in-4°.

*Half mar. binding fl. 96.—*

---

THE  
FAKHIR OF AL-MUFADDAL  
IBN SALAMA

EDITED FROM MANUSCRIPTS AT CONSTANTINOPLE  
AND CAMBRIDGE

BY

C. A. STOREY, M. A.

Professor of Arabic in the Muhammadan College, Aligarh.

Printed for the Trustees of the „De Goeje Fund”.

(XVII, 80, 260 pp.) in-8°, . . . fl.

---

BUCHDRUCKEREI VORMALS E. J. BRILL, LEIDEN.

0418316



Bibliotheca Alexandrina